



PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

PK

2199

I6Z554

Ahmad, Azīz

• Iqbāl ne'ī tashkīl







Ahmad, Aziz

Iqbal nei tashkil

# اقبال نئی تشکیل

عزیز احمد

بی۔ اے۔ آنرز (لندن)

پروفیسر اوپنہیم، انگریزی جامعہ عثمانیہ

ناشر کتب خانہ تاج آفس کراچی

بھٹا

مطبوعہ

تذیر پرنٹنگ پریس کراچی (نصیر کرمانی) چھ روپے آٹھ آن

قیمت

خدا را شکر  
که توفیق بخشید  
تا این کتاب را  
در این کتابخانه  
ثبت کنم

PK

2199

I62554

853240

ممتاز دولتانہ کے نام !!

# فہرست

## ۱۔ وطن پرستی کا دور

- ۱۔ رجبِ وطن " انبال سے پہلے کی اردو شاعری ہیں۔
- ۲۔ جفرانی حبیبِ وطن۔
- ۳۔ قومی انشاد۔
- ۴۔ ہندوستانی شاہیر اور اہلِ دل۔

## ۲۔ اسلامی شاعری کا دور

- ۱۔ بیاست اور زہب۔ اسلامی بین الاقوامیت، تاریخی اسلام اور حقیقی اسلام
- ۲۔ مکان۔
- ۳۔ پانِ اسلامی تحریک۔ اعلیٰ مکات کی تمدنی قدریں، مسکن اور غیر مسکن مہندوستان
- ۴۔ ثنائیت، ہندو اور اسلامی الہیات ہیں۔
- ۵۔ غیر سیاسی اتحادِ اسلامی،
- ۶۔ توحید۔ مرکزِ محسوس۔

۷۔ نسل کا باطل نقور۔

۸۔ خلافت۔ خلافت کی جمہوری اساس، مغربی سرمایہ دار جمہوریت۔

۸۔ مہنی پرستی کا الزام، فلسفیانہ مہنی پرستی اور فی تکتے، نندانی مہنی پرستی  
تحفظ روایات، تقلید کا مسئلہ،

۹۔ چند اور الزامات۔

### ۳۔ القادبی شاعری کا دور

۱۔ خضر راہ سے اقبال کی القادبی شاعری کی ابتدا۔

۲۔ حرکت افلاطون کی سکونیت کا ردِ عمل، حرکت کا نظریہ، جبروت۔  
زمانہ غایت۔

۳۔ قوت۔ طاقت، محض، ابلیس اور مافی آ، اسکندر و چنگیز۔ تاشلیق۔  
الزام مہنی تکتے کا نظریہ قوت۔

۴۔ ارتقا پرست۔ برگساں اور ارتقا سے تخلیق۔ زوالِ آدم۔ ارے کی  
قدر، تابندگی، جامد ارے سے زندگی کی طرہ حرکت، لالہ، نباتات  
اور جمال کی قدر، حیوانات اور حرکت کی قدر۔ پروانہ اور چکنو، مرغ  
ماہی۔ شاہین۔ انسان عقل اور عشق۔ نی تکتے کا فوق البشر جلی کا انسان  
کارل، خودی۔ اجتماعی خودی۔

- ۵۔ آزادی۔ غلامی اور فئزنی لطیفہ، غلامی اور مذہب مشرق و مغرب  
 فروکی آزادی کا مسئلہ، آزادی افکار۔ عورت ،
- ۶۔ اسلامی اشتراکیت اور اشتمالیت بدلیت اعدائے کج کا بیا تصور ،  
 تجوینیت پر تبصرہ ، مارکس اور لینن ۔ کسی اشتمالیت اور اسلام ۔  
 وسط ایشیا ۔ لا ۔ اور آلہ ، آزادی جادیت اور مذہبی وارد است  
 اسلامی اشتراکیت ، عالم قرآنی ۔ اجتماع ۔ بدیت ۔ اسلام ۔
- ۷۔ حق خود ارادیت ۔ حق خود ارادیت کا اشتمالی نظریہ ، پاکستان اور  
 ۸۔ اشتراکیت ۔ اختلافات میں ۔
-

مکتبہ اسلامیہ





# وطن پرستی کا دور

حب وطن اقبال سے پہلے کی شاعری میں | بانگ درا  
اقبال کے

اُردو کلام کا پہلا مجموعہ ہے۔ اس مجرّعے کی پہلی نظم ہالکہ ہے اس  
نظم کا پہلا مصرعہ یہ ہے:-

اے ہمالہ! اے فضیل کشور ہندوستان

اور پڑھنے والے پر ذہن انسان کے حیرت انگیز انقلابات کا خیال  
کر کے استعجاب غالب آ جاتا ہے۔ یہ اس شاعر کے اُردو مجرّعہ  
کلام کا پہلا مصرعہ ہے جس سے زیادہ کاری ضرب وطن پرستی کے عام  
تخیل اور ہندوستانی وطن پرستی کے خاص تخیل پر کسی نے نہیں لگائی  
اس فضل کا ذکر اس مقالے نے کیا ہے جس کے سب سے پہلے جفرانیہ  
حدود کی تنقیس کر کے پاکستان کا تصور پیش کیا۔ اقبال کے بہت  
سے پڑھنے والے جن میں دونوں طرح کے لوگ شامل ہیں، مآجین  
اور ناقدین (یعنی سیاسی ناقدین) سب اسی استعجاب کی منزل میں

ٹھٹھک کر رہ جاتے ہیں۔ اس بظاہر تناقض اس بظاہر تضاد میں کسی طرح کی وحدت مہنیں کام کرتی نظر نہیں آتی، وہ بجا سے اقبالؔ کے کلام کے مجموعی ارتقا کا اندازہ کرنے کے اس کی پوری شاعری کو ایک ابتدائی مختصر وطن پرستی کے دور اور ایک دوسرے طویل اور عملی یعنی اسلامی شاعری کے دور میں تقسیم کر کے مطلق ہو جاتے ہیں،

خیر اقبالؔ کی شاعری کی ارتقائی وحدت کا ذکر تو آگے آئے گا فی الحال تو ہمیں ان کی اس ابتدائی نظم کے پہلے مصرعے سے سروکار ہے۔ یہ فیصل کشور ہندوستانؔ کچھ ایسی زیادتی باہنہیں غدار کے بعد جب اردو کے نئے شاعروں کے دماغ ذرا ٹھکانے ہوئے تو انہوں نے حکمران تمدن کی قدروں کو جانچنا شروع کر دیا۔ سینے شاعر یعنی حالیؔ - آزادؔ وغیرہؔ انگریزی زبان سے واجبی ہی واجبی واقفیت رستے تھے۔ اور یورپی تمدن کی حد تک ان کے اندازے محض ان ارشادات پر مبنی تھے جو ہندوستان میں حکومت کرنے والوں انگریزوں یعنی کمپنی بہادر کے باقیات الصالحات کا نتیجہ نظر تھے۔ سرسید اور سید علی ہگڑی اور ان جیسے چند اور ادیبوں اور مصلحین کے براہ راست تجزیوں کا تھی، ان شاعروں اور خصوصاً

حالی کے طرز خیال پر کافی اثر ہو گا۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں  
 کی عند کی شکست کے بعد اردو شاعروں کے سرکارج حالی کی سمجھ میں  
 دو باتیں اچھی طرح آگئیں۔ ایک تو یہ کہ ہم کو ان خوبیوں کا پتہ چلانا  
 اور ان پر عمل کرنا چاہیے۔ جو انگریزی اور یورپی عروج کا راز ہیں،  
 دوسرے یہ کہ قدامت پسند و ماضی یا فلاحی مہتمما روں سے حکمران  
 قوم کا مقابلہ ناممکن ہے۔ یہی سرسید اور حالی کی ساری ترقی پسندی  
 کی دوا سہی حقیقتیں ہیں۔

انگریزی اور یورپی عروج کا راز دریافت کرنے کے لئے حالی اور  
 آزاد کو قومیت کی اس قدر کا علم ہوا جس کو ان دونوں نے "حب  
 وطن" کا نام دیا ہے۔ دونوں نے "حب وطن" پر نظمیں لکھیں۔ یہ  
 لفظ غالباً دونوں نے یا ان دونوں کے محرک نے اس فارسی مصرعے  
 سے مستعار لیا۔ "حب وطن از ملک علیماں خوش تر" اور محمد حسین آزاد  
 نے تو اپنی مثنوی "حب وطن" کی ابتدا ہی اس فارسی شعر کی ترکیب جدید  
 کی ہے:-

ہے قولِ جملہ تحب۔ کاران فارسی  
 اور کہتے ہیں یہ نظم نگاران فارسی

حُبِ وطنی و ملکِ سلیمان نکلوتر است  
خامد وطن ز تسخیل و رجائ نکلوتر است

یہ ظاہر ہے کہ آزاد تو آزاد حالی کے پاس بھی حُبِ وطن کا مفہوم  
فدا غیر واضح اور مبہم تھا، حالی کی نظم ایک طرح کی تشبیہ سے  
شروع ہوتی ہے، اس کے بعد ایک اور تشبیہ ہے جو غریب الوطنی  
میں وطن کی یاد ہے، اس کے بعد جو حجت ہے اس سے کہیں کہیں  
پتہ لگتا ہے کہ جس ملک کا وہ ذکر کر رہے ہیں وہ ہندوستان ہے

حلمہ حب قوم آریانے کیا ہے اور بجا آن کا ہند ہیں ڈنکا

ملک والے بہت سے کام آئے جو بچے وہ غلام کہلاتے

مسند کہلاتے کشش کہلاتے رنج پر دیں کے گرنہ اٹھاتے

یہ تاریخی پس منظر اور مختصر سی دیر تک باقی رہتا ہے سراجندہ جی کے

بن پاس کا واقعہ حُبِ وطن کی روشنی میں بیان کرتے ہیں۔ مگر اس

کے بعد مولانا حالی کا ذہن دفعتاً حجاز اور واقعہ ہجرت، اور مصر میں

حضرت یوسف کی غریب الوطنی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ ان میں

سے واقعہ ہجرت ہی سے ایک عرصے کے بعد اقبال نے وطنیت

کی تردید کے طریقے کو تقویت پہنچائی، یہاں صاف معلوم ہو جاتا

ہے کہ حالی کسی خاص وطن کی محبت میں نہیں بلکہ عام طور پر حُبِ وطن

کے متعلق تحریر فرما رہے ہیں اور اس سے وطن کے سیاسی تصور کے  
 ابہام کے متعلق شک پیدا ہونے لگتا ہے، جو ہندوستانی مسلمانوں  
 کے دل میں شاید ہمیشہ سے جاگزیں تھا۔ مولانا حالی کے تصورِ حبِ  
 وطن کی یہ دو عملی شے ۱۹۷۲ء میں نمودار ہوتی ہے، انگریزوں نے ہندو  
 اور مسلم سیاسی اتفاق کی طرف پہلی علامتِ رہنمائی اس کے اٹھارہ سال  
 بعد یعنی ۱۸۹۲ء کے قانونِ مجالسِ ہند میں کی، جس کی رُو سے ہندوستان  
 کے سیاسی دستور میں مسلمانوں کو پہلی مرتبہ علیحدہ حقِ نمائندگی دیا گیا۔  
 غیر مولانا حالی حضرت یوسف صاحب کے وقت سے یہ نتیجہ اخذ کرتے  
 ہیں کہ حبِ وطن دراصل وطن ہے:-

ہم ہیں بامِ وطن کے دیوانے وہ تھے اہلِ وطن کے پڑاے  
 اس طرح حبِ وطن کا تصور اور زیادہ عام ہو گیا۔ ایک طرح سے وہ  
 حقوقِ العباد اور عام انسانیت کا دوسرا نام بن جاتا ہے اور  
 وطنیت کی قدر اور زیادہ سمجھائی جاتی ہے۔ اس میں کوئی شک  
 نہیں کہ اس میں فرقہ واری اتفاق کی بھی تین شے

تم اگر چاہتے ہو ملک کی خیر	نہ کسی ہم وطن کو سمجھو غیر
ہر مسلمان اس میں یا ہندو	بودھ مذہب ہو یا کہ برہمن
تو م جب اتفاق کھو بیٹھی	اپنی پونجی سے ہاتھ دھو بیٹھی

کبھی نورانیوں نے گھر کوٹا      کبھی قزاقیوں نے زر کوٹا  
 کبھی نادر نے قتل عام کیا      کبھی محمود نے غلام کیا  
 سب سے آخر میں لکھنؤ بازی      ایک شامتہ قوم مغرب کی  
 یہ بھی تم پر خدا کا تھا انعام      کہ پڑا تم کو ایسی قوم سے کام  
 اس شامتہ قوم کی اور زیادہ تعریف "ترکیم بند موسوم بہ زمزمہ فیضی"  
 مرتبہ ۱۸۶۸ء میں کی گئی ہے اس سامراجی مقیدہ کے کا ترجمہ کر کے  
 حالی نے دیباچے میں معافی کا ہی ہے، مگر اس کا ترجمہ کوتاہ اور  
 اس کو شائع کرنا کیا ضروری تھا، اس میں انگلستان کی شہنشاہیت  
 اور ہندوستان کی غلامی کی وجہ یوں بیان کی گئی ہے :-

یعنی انگلستان ہے جس کی حقیقت اس قدر  
 شاید اس کے باب میں کوئی کر بیٹھے سوال  
 کیا ضرورت کہ وہ مختار اور قابض ہے  
 سرزمین ہند پر ہے جس کی وسعت کا یہ حال  
 اس سے کہ خون بہے اولاد کا جس کی چہل  
 آہو باران کی طرح اور محدود ہو جائیں لال  
 مفت لے لے باتوں سے کھود پیاروا ہو کس طرح  
 خون بہا آن سوراوٹوں کا ادا ہو کس طرح

بڑا ظلم ہوگا اگر اس ترجمے یا شائستہ قوم کے بار بار ذکر کی وجہ سے مولانا حاکمی پر رجعت پسندی کا الزام لگایا جائے۔ مگر ہندوئی مسلمان اسی زمانے میں غدر کے ابتلا سے عظیم کے بعد ایسی سخت سیاسی معاشی اور ذہنی سخت کھا چکے تھے کہ دستور زبان ہندی کے آگے انہیں سرخم کونا ہی پڑا۔ بہر حال مجموعی طور پر حالی کی مثنوی حسرت و وطن میں بہت انانیت ہے:-

مقبولہ مدبوروں کو یاد کرو خوش و غمزہ دلوں کو شاد کرو  
چونکہ معاشی معیتوں سے نجات پانے کا کوئی بامابطہ تصور نہیں  
نہ تھا اس لئے معنوں کو یہ ہدایت کی ہے کہ معاشی عدم مساوات کو وہ  
اس طرح ہلکا کریں کہ غریبوں کی مدد کرتے رہیں، ہر طرح کے اہل ہنر  
اپنے ہنر کو عام کریں تاکہ قوم کی داغی پستی اور عام جہالت میں کچھ  
کمی ہو۔ انگلستان اور ہندوستان کا موازنہ کیا ہے، اور بڑی  
حد تک یہ موازنہ نیم صحیح ہے کیونکہ بنیادی معاشی مسائل سے ہندوئی  
ادب اور شاعری کا وہ دور نا آشنا تھا۔

محمد حسین آزاد کی مثنوی حسرت و وطن کے نقش قدم بھی کچھ اسی  
ڈھنگ کے ہیں۔  
حسرت و وطن اسے نہیں کہتے کہ بارش سے نکلے جو گل تو خوار ہفت کمر آغ



اصلی حب وطن حاکمی کی طرح آزاد کے یہاں بھی حب وطن ہے۔ وہی حضرت یوسف کا حوالہ یہاں بھی ہے، خیالات میں انتشار آزاد کے یہاں ہے جو حاکمی کے یہاں نہیں تھا۔ اس ضمن میں حضرت آدم و حوا کی عزیز الوطنی کا نکتہ بھی آگیا ہے۔ پھر متمدن اہل فرنگ کی زبانی وطن پرستی کے کچھ فقے ہیں ایرانی شاعری کا اثر نمایاں ہے شاعر کو یاد نہیں کہ اس کے لئے حب وطن ہندوستان کی محبت ہے، سندن نارن اور نگارستان فارس اور قندھار کے مصنف کے نزدیک حب وطن کا مفہوم کچھ یوں ہے :-

اور آن میں شان رستم و سناں کی دیکھیے  
 آلف و وطن سے شیرنیتان کی دیکھیے  
 وہ گزیر گاؤں و سر کو دھرے قاش زمین پر  
 لنگر کا جس کے سدھ ہو گا روز میں پر  
 ریش و ویش و دوش ہوا پر آڑی ہوتی  
 انہی کے پیچ و خم میں وہ مچھیں مٹی آبی  
 ہمیں وہ چہرہ شیر کا خفتان پہننا ہوا  
 اور پائے غم نام نہاں میں دھنسا ہوا



باکھڑ پڑی وہ جس پہ چیتے کے کھال کی  
 اور دوش پر شکوہ وہ گینڈے کے ڈھال کی  
 جانا چھڑانے شاہ کو مازندان ہیں

دُنا وہ دیرو و دوسے رو بہت خواں ہیں

وہ سیناں کا شیر عجب کام کر گیا

حُب الوطن کے عمر کہ میں نام کر گیا

پھر فرنگ کے عالموں اور تاجداروں اور طبیبوں و شہرہ کا ذکر کیا ہے  
 جن پر حُب وطن کا آفتاب چمکا رہا ہے اور اس جلسے میں ہندوستان  
 کا بھی ذکر کہیں کہیں آ گیا ہے۔

آج اُس کا آفتاب ہے آج فرنگ پر

اور راست ہند کی ہے رُخ تیرہ رنگ پر

حالی کی طرح ، بلکہ حالی سے بہت زیادہ سرکاری امن بندی اور

امن پسندی کا ذکر ضروری تھا ، چنانچہ نظم آزادی شنوی حُسن و

PAX

کے بعد شنوی خواجہ امن ہے جس میں خسرو امن لایت

کا دربار لگا ہوا ہے ، جس میں علم تجارت ، زراعت ، صنعت ، دولت

سب خسرو امن کا شکریہ ادا کرتی ہیں۔

اردو شاعری میں حُب وطن کی دعائیت کچھ اس قسم کی تھی ، جب

اقبال نے پہلی مرتبہ جغرافیائی اور خالص ہندوستانی وطن پرستی کا تصور سب سے پہلے اردو شاعری میں پیش کیا۔

۲۔ جغرافیائی حُب وطن | یہ خطاب جو شاعر نے ہمالہ سے کیا ہے کوہ ہمالہ کی قدامت اور اس

کی منطری و لکشی کو پس منظر بنا کر دھل جغرافیائی وطن پرستی اور وطن کی جغرافیائی محبت کے جذبے کو نمایاں کرتا ہے، حُب وطن ہی کی وجہ سے اس کا رتبہ کوہ سینا سے بڑھ جاتا ہے۔

ایک جلوہ تھا کلیم طبرستان کیلئے تو تخیل ہے سراپا چشم بینا کیلئے  
منطری و لکشی کی قدریں محض وطن پرستی کی وجہ سے نمایاں ہیں۔

امتحان دیدہ ظاہر میں کوہستان ہے تو  
پاسباں اپنا ہے تو دیوار ہندوستان ہے تو

چلتے ہندوستان کی جغرافیائی وحدت بھی معین ہو گئی، اسی طرح ہمالہ کی قدامت کی ساری عظمت ہندوستان کی چٹائی تاپیج کی قدروں سے وابستہ ہے۔

اسے ہمالہ داستان اس وقت کی کوئی صنما

مسکن آجائے انساں جب بنا دامن قرا،

کچھ بتاؤں سپردِ می سادھی زندگی کا مہرا  
 دماغ جس پر غارِ رنگِ تکلف کا نہ تھا  
 ہاں دکھا دے اسے تصویرِ پیر وہ صبحِ دُشام کو  
 دوڑ پیچھے کی طرف اسے گردشِ ایام تو  
 اسی دوسرے دور میں بچوں کے لئے جو نظمیں ہیں ان میں بھی جغرافیائی  
 وطنیت کا جذبہ بڑے والہانہ انداز سے کار فرما ہے۔  
 پربت وہ سب سے اونچا ہمایہ آسمان کا  
 دہنتری ہمارا، وہ پاسِ باں ہمارا  
 گودی میں کہلتی ہیں اس کی ہزاروں ندیاں  
 گلشن ہر جگہ دم سے رشکِ جناب ہمارا  
 اوروہ ندی جس کا شاعر ذکر کرتا ہے سندھ یا جہلم یا راوی ہیں  
 ہے بلکہ:-

لئے آبِ رودِ گنگا وہ دن یادِ تجھ کو  
 مٹتا ترے کنارے جب کارواں ہمارا  
 ہمالہ سے اس قدر محبت ہے کہ اقبال نے بجائے ارادت یا بحیرہ روم  
 کے کسی پہاڑ کے حضرت نوح کی کشتی کو بھی ہمالہ ہی پر لا ٹھہرایا ہے۔  
 بندے کلیم جیکے پریت جہاں لے بیٹا نوح نبی کا ٹھہرا کر جہاں سفینہ

ظاہر ہے کہ داخلی طور پر اس جغرافیائی ملکیت  
۳۔ قومی اتحاد کی بنیاد محض ہندوستان کی ایک مشترکہ

تمدنی وحدت پر ہو سکتی تھی۔ اور اقبال نے بچوں کو اس زمانے  
 میں بھی یہی سمجھایا کہ ہندوستان میں بہت سے فرقے اور بہت سے  
 مذہب ملک کی تمدنی وحدت میں انتشار نہیں بلکہ رنگارنگی پیدا کرتے  
 ہیں۔ ان سے وحدتِ وطن کے تصور پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

چشتی نے جس زمیں میں پیغامِ حق سنایا  
 ناکہ نے جس چمن میں وحدتِ کائنات گلایا  
 تاتاریوں نے جس کو اپنا وطن بنایا  
 جس نے حجازیوں سے دشتِ عرب چھڑایا

میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

اقبال کو اس یقین کا اس زمانے میں بھی احساس اور احساس سے نیاؤ  
 قلع تھا، جو ہندوؤں اور مسلمانوں میں غالباً سامراجی حکمتِ عملی  
 کی وجہ سے پیدا ہوتا جا رہا تھا، اس زمانے میں بھی انہیں اندیشہ  
 تھا کہ اسی چٹان پر ہندوستانی وطنیت کے تصور کی کشتی ٹوٹے گی،  
 چنانچہ مدائےِ درد میں یہی خوفِ نظم کا موضوع ہے۔

سرزمین اپنی قیامت کی لٹاق اُگیز ہے

وصل کیا یاں تو اک قرب و فراق آئیں ہے

اقبال کو اس کا بھی احساس اسی نظم میں ہوا کہ وہ واقف و پیچ جو سماجی حکمت عملی کی خاص پہچان تھے، ہندوستان کے مذہبی فرقوں کی باہمی سیاست میں لفتہ رفتہ فتنل ہو رہے ہیں، انہوں نے یہ بھی محسوس کیا کہ اس اسکس پر نو متحدہ قومیت کی تعمیر بھی نہ ہو سکے گی۔

لذتِ قربِ حق بنی پر مٹا جاتا ہوں میں

اختلافِ موجبہ و ساحل سے گبر ہوں میں

اسی نظم صدارتے درد میں پہلی مرتبہ ہندوستان کی نا اتفاقی سے گریز

اور ایک علیحدہ اسلامی مرکز کی تلاش کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ لیکن یہ

اشارہ محض مایوسی کی ایک گندنی ہوئی کیفیت ہے، اور پاکستان کی

تخلیق سے اقبال کا ذہن ابھی ایک چوتھائی صدی پیچھے تھا۔ یہ اشارہ

میں یہ اشارہ ملتا ہے۔ اقبال نے ہائیک ودا میں نہیں شامل کئے۔ لیکن

یہ کلیاتِ اقبال (صفحہ ۱۴) میں موجود ہیں۔

بھر بلا لے نجد کو لے صحرائے وسط ایشیا

آہ اس بستی میں اب میرا گزارہ ہو چکا

پار لے چل مجھ کو بھیج لے کشتی موج ٹمک  
 اب نہیں بھاتی یہاں کے بوستانوں کی مہک  
 اللود لے سیر نکالو شیخ شیراز الوداع  
 لے دیا بالیک بخت پر داز الوداع  
 الوداع اے مدفن ہجویری اعجاز دم  
 رخسار اے آرام گاہ شکر جاوڑم  
 بدلے کی لہجی سک یہ نا آشنا ہے غناب  
 اکیس ہی خرم کئے دانوں میں جھدائی ہے غناب

اس زمانے میں اقبال کا ذاتی عقیدہ تھا کہ مذہب کو سیاسیات  
 سے الگ ہونا چاہیئے، اور قومیت کی بنیاد وطن پر ہونی چاہیئے نہ کہ مذہب  
 پر۔ اپنی شاعری کے دوسرے اور آخری دور میں اس تصور پر سب سے  
 کاری ضرب خرم نہیں نے لگائی اگر اس نظم میں تو وہ صاف صاف کہتے  
 ہیں :-

ہم نے یہ مانا کہ مذہب جان ہے انسان کی  
 کچھ ایسی کے دم سے قائم شان ہے انسان کی  
 رنگ قومیت مگر اس سے بدل سکتا نہیں  
 خون آبائی رنگ تن سے بدل سکتا نہیں  
 (کلیات اقبال صفحہ ۱۴۶)

”خونِ آبائی“ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے میں اقبال نسل ،  
اور ایسی تمدنی وحدت کے بھی قائل تھے جس کی منب یا نسل پر ہو بہرین  
زاوہ اچھی کسب و معاشرت سے شمس تبریز نہیں ہوا تھا۔

نوائے ہندی میں بھی مذہب کو سیاست سے بالکل الگ کر دیا گیا ہے  
مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بربر رکھتا  
ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستان ہمارا  
”سید کی لوحِ تربیت“ بھی اسی پیغام کی حامل ہے۔

وہ نہ کرنا فرقہ بندی کے لئے اپنی زبان  
چھپ کے بیٹھا ہے مگر سنگاٹہ محشر یہاں

وطنیت کے تقویر یک جہتی کے ساتھ ساتھ اسی نظم میں اور  
بہت سی اخلاقی اور اخلاقی قدریں ، جو اس سے پہلے کی کسی نظم  
میں نہیں ملتی ہیں ، اور جن کا بعد کے ادوار میں اقبال کی حرکیات اور  
اور اخلاقیات میں بہت اہم مقام ہے۔ اسی نظم میں اقبال نے پہلی  
مرتبہ اس امر پر زور دیا ہے کہ تعلیم دین کا مقصد رہا نیست ہرگز نہیں  
بلکہ دنیا اور اس کی قوموں کی تسخیر ہے۔

موتیرا اگر دنیا میں ہے تعلیم دیں  
مترکبِ دنیا قوم کو اپنی نہ سکھانا کہیں

اسی طرح سیاست میں ایک ہی اور نئی قدر کی تلقین کی گئی ہے۔ یہ  
قدر دلیری کی ہے۔

نہیے دلیری و شہادت یا سیاست کا معنا  
دلیری ہی کے ساتھ آزادی غیرت اور سادگی کی قدریں توڑی زندگی  
میں پیدا ہوتی ہیں اور حبیب وہ کسی فرد ہیں کمال کہ پہنچتی ہیں تو وہی  
فرد بندہ مومن ہے۔ سید کی لوح تربت میں اقبال نے بندہ مومن کا  
لفظ پہلی مرتبہ استعمال کیا ہے۔ یہ آپ کا ایسی نظم ہے جس کا پیغام اسلامی نہیں  
ہی ہے۔ اس لئے اقبال کے بندہ مومن کو بالکل مسلمان سمجھنا غلطی ہے  
یہ شعر جس میں بندہ مومن سب سے پہلے نمودار ہوتا ہے، یہ ہے۔

بندہ مومن کا دل جیم وریسے پاک ہے  
تو تیرا فرمانِ دعا کے سامنے بے ہاں ہے

یہاں یہ عرفی کردہ بنا ضروری ہے کہ یہ شعر اس اصلی خاکے میں نہیں  
ہے جو کہلیات اقبال (ص ۶۲ تا ۶۶) میں موجود ہے۔ یہ شعر اقبال  
نے کچھ عرصے کے بعد بڑھایا، اور بانگِ درا میں اس نظم میں شامل کر  
لیا ہے۔

دلیری اور آزادی کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی غلامی اور حکومت  
اور اس غلامی اور سامراجی حکمت عملی کے ماحمی تعلق کا موضوع اقبال



کی قومی شاعری کا اہم ترین موضوع بن جاتا ہے۔

رلاتا ہے تو انظارہ لے ہندوستان مجھ کو

کہ عبرت خیز ہے تیرا شانہ سب شانوں میں

سامراج کا بڑا کام محکموں میں نفاق پیدا کر رہا ہے تاکہ اس بہانے سامراجی  
ٹوٹ میں کوئی خلل واقع نہ ہو۔

شبانِ بگٹ گل تک بھی نہ چھوڑ اس بارغ میں گلچیں

ترجیٰ سب سے روزِ مآلاتیاں ہیں باغبانوں میں

یہ نقیبِ پرورد ہیں محض سامراج پر کشتہ جینی نہیں سب سے، اپنی حیاتیہ وطن

کی ان کمزوریوں پر تبصرہ بھی ہے، جن سے ہندوستان کی وطنی اور

قومی وحدت اور اس باعث آزادی اور ترقی کے حصول میں فتنے

پیدا ہو رہی ہیں، ایک ایسی قوم کو جس کے مختلف اجزاء اور مختلف

فرقوں میں ماضی کی غلطی کے نقصانات اور ماضی کی عزیز ترین باؤں

مختلف بلکہ اکثر و بیشتر متضاد ہیں، ماضی نہیں بلکہ حال اور مستقبل پر پوری

توجہ کرنی ضروری ہے۔ خدا و کید اس کو جو کچھ ہو رہا ہے، ہونیوالا ہے

دھرا کیا ہے بھلا عہدِ تہن کی داستانوں میں

نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے لے ہندوستان اور

تمہاری داستان تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

ایسی جداگانہ اور باہم برسر پیکار مہنی کی وجہ سے ملت و آئین کا فرق حال آمد مستقبل میں نمایاں ہوتا جا رہا ہے، وطن کے سوا مشترکہ فکر اور کچھ نہیں، اور اقبال محض وطن کو بین الفرقہ جاتی اتحاد کی واحد دلیل بنا کے کہتے ہیں۔

اجازت ہے نیز ملت، و آئین نے قوموں کو  
مرے ال وطن کے دل میں کچھ فکر وطن بھی ہے  
شاعر نے یہ ترا بھی تک اچھی طرح محسوس نہیں کیا، کہ کون سے معاشی موثر  
فرقہ آرائی کا موجب بن رہے ہیں، لیکن اس زمانے میں یہ ضرور اس کا  
ماریخ عقیدہ ہے کہ وہ تعصب جو فرقہ آرائی کی وجہ سے آہستہ آہستہ  
ہندوؤں اور مسلمانوں میں ایک دوسرے کے خلاف جاگزیں ہوتا جا رہا  
ہے، ایک بن متحذر قومیت اور وطنیت کے تصور کو توڑ کر رہے گا۔

شجر ہے فرقہ آرائی، تعصب ہے شر اس کا  
یہ وہ پھل ہے کہ جنت سے نکلوا یا ہے آدم کو  
کسی قومیت کے داعی ہیں باہمی تعصب قبائلیا گزریں ہوتا جائیگا  
آنا ہی وہ ایک دوسرے کو بیگانے معلوم ہوں گے، اور ظاہری اتفاق  
محض ظاہر داری بن جائے گا۔ خلوص پارہ پارہ ہوتا جائے گا۔

تغصب چھوڑنا داں دھر کے آئینہ خانے میں  
 یہ تصور میں ہیں تیری جن کو سمجھا ہے برا تو نے  
 صفائے دل کو کیا آرائش رنگِ لعل سے،  
 کفِ آئینہ پر باندھی ہے اونا داں خانے

اس طرزِ خیال سے یہ نتیجہ بھی مترتب ہو سکتا ہے کہ ایک قوم کے  
 دوفرقتہ جن میں سیاسی طور پر حاکم اور محکوم کا رشتہ رہ چکا ہے، جو معاشی  
 طور پر ایک دوسرے کی کمزوریوں سے گامی میں فائدہ اٹھاتے رہے  
 تھے۔ باہر کی سامراجی طاقت کے زیر اثر ایک دوسرے سے اس قدر علیحدہ  
 ہو گئے جائیں گے، کہ ان کو دوفرقتہ ہیں بلکہ دو مختلف اقوام بھی کہا جا  
 سکے گا۔ اتنا بال اس نتیجے پر کچھ غرمے کے بعد پہنچے۔ اس وقت تو پریم  
 کی طرح ان کا محض یہ عقیدہ ہے کہ دلی قربت، معاشی، مذہبی اور سیاسی  
 افتراق کا علاج ہے۔ اتفاق ہی اس سارے سیاسی مرض کا علاج  
 ہے کیونکہ دوفرقتوں کا باہمی اتحاد دراصل ایک عالمگیر انسانی اتحاد کا  
 پیش خیمہ ہے، اتفاق کی اہل بنیادینی نوعِ انسان کی محبت پر ہے۔

شرابِ روح پرور ہے محبت نوعِ انسان کی

سمجھایا اس کے مجھ کو مست بے جام کس پر دینا

یہ محبت اگلے بند میں ایک طرح کے سیاسی اندوت میں حل ہو جاتی

ہے۔ بنی نوع انسان کی محبت، رفتہ رفتہ خالص محبت اور مقصود بالآخر  
 محبت بن جاتی ہے جو تاریخ کی تمام غلط کاریوں کا علاج ہے۔  
 محبت ہی سے پائی گئی ہے شفا بیمار قوموں نے  
 کیا ہے اپنے محبت خفہ کہ بیمار قوموں نے  
 یہ محبت ہمہ گیر ہے۔ اور انسان کے تمام سیاسی اور ذہنی تقویٰ  
 پر حاوی ہے۔

بیابان محبت، رشتہ غریب بھی وطن بھی ہے  
 یہ دیرانہ نفس بھی، آسٹیا نہ بھی، چمن بھی ہے  
 مرض کہتے ہیں سب اس کو یہ ہے لیکن مرض ایسا  
 چھپا جس میں علاج گردش چرخ کہن بھی ہے  
 اعلیٰ غلامی، قومی یا باہمی امتیاز ہے۔ کیونکہ اس سے سامراج کی جڑیں  
 مضبوط ہوتی ہیں۔ محبت اس لافاق اور اس لئے اس غلامی کی نہ بھڑک  
 کو توڑتی ہے۔

جو تو سمجھے تو آزادی ہے پوشیدہ محبت میں  
 غلامی ہے اسیر امتیاز ماؤ تو رہنا  
 وہ آندہ آرزو کے محض، جو ہر جذبہ محبت سے پیدا ہوتی ہے،  
 سیاسی محبت میں ایک جذبہ طلب بن جاتی ہے اور غلامی کے درد سے

نجات دلاتی ہے۔

دور بہر رکھ کی ہے مجروح تیغِ آرزو رہنا  
علاجِ زخم ہے آوازِ احسانِ رفورمہنا

بہر حال "اتفاق" ہی اقبال کی اس وطنی شاعری کا سب سے بڑا محرک  
جذبہ، سب سے اہم موضوع ہے اور اس زمانے میں ان کی رائے کے  
خلوص سے انکار کرنا ناممکن ہے۔ اتفاق کے موضوع پر ان کی بہترین  
اور دلکش ترین نظم "نیا سوال" ہے، یہ نظم خیالات کی تعمیر اور ترتیب  
اپنی نادر شیعہ بات اور اپنے پُر خلوص اور پُر جوش لکینوں کے اندازِ بیان  
کی وجہ سے اقبال کی سب سے اعلیٰ سے مختلف ہے، اس کی موسیقیت نہ  
"جگنو" میں ذرا سی منتقل ہوتی ہے۔ اور کسی نظم میں نہیں، ہند  
مسلم اتحاد کے موضوع کے اعتبار سے ہندی الفاظ اقبال نے جس  
کارِ بگڑی سے جڑے ہیں، ان کا کوئی اور نمونہ نظیر اکبر آبادی کے بعد  
اور عظمت اللہ خاں سے پہلے اقبال کی اس نظم کا متبادل نہیں کر سکتا،  
اقبال کی کوئی اور نظم ایسی نہیں، جس میں ہندی الفاظ کو اس بے تکلفی  
اور شیرینی سے بڑا لیا ہو۔

اس کا خلوص اس کا جوش آج بھی اردو زبان میں وطنی شاعری کا  
مکمل ترین نقطہ ہے:-

پتھر کی مورخوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے  
 خاک وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے  
 ہانگہ درمیں اس نظم کے بہت سے اچھے شعر شامل نہیں۔ کلیات  
 اقبال میں (صفحہ ۵۰-۵۱) نیا سوال اس طرح کا بنا ہوا ہے۔  
 سوئی پڑی ہوئی ہے مدت سے جی کی بستی  
 آک نیا سوال اس ریس میں بٹا دیں  
 تو نیا کے تیرھتوں سے اونچا ہو اپنا تیرتھ  
 دامان آسمان سے اس کا کلس رلا دیں  
 پھر اک الوپ ایسی سوئے کی مورتی ہو  
 اس ہر دوارِ دل میں لا کر جسے بٹھا دیں  
 مسند ہو اس کی صورت چھب اس کی موہنی ہو  
 اس دیوتا سے انگلیں جو دل کی ہوں مرادیں  
 دُتار ہو گئے ہیں تسبیح ہاتھ میں ہو  
 یعنی صنم کدے میں شانِ حرم دکھا دیں  
 پہلو کو چیر ڈالیں درشن ہو عام اس کا  
 ہر آتما کو گیا اک آگ سی لگا دیں

ہم مکھوں کی ہے جو گنگا لے لے کر اسکا پانی  
 اس دریا کے آگے اک نہر سی بہا دیں  
 ہندوستان بکھڑیں ٹاٹھے پہ اس صنم کے  
 بھولے ہوئے نرانے دینا کو پھر سنا دیں  
 ہر صبح اٹھ کے گائیں منتر وہ میٹھے میٹھے  
 سارے پتھاریوں کو بے پیت کی پلا دیں  
 مندر میں ہو بلانا جس دم پتھاریوں کو  
 آوازہ افال میں ناقوس کو چھپا دیں  
 اگنی ہے وہ جو زرگن کہتے ہیں پیت جس کو  
 دھرموں کے یہ بکھڑے اس آگ سے جلا دیں  
 ہے ریت عاشقوں کی تن من مار کو نا  
 رونا ہستم اٹھانا، آفران کو سپا رکھنا  
 ان تین بندوں میں سے صرف تین شعر بانگ درا والے چربے  
 میں ضائع ہوئے ہیں۔ نئے نئے شوالے میں ہندوستان کے بہت کو غالباً رنک  
 سمجھ کر بانگ درا میں نہیں رکھا گیا۔ لیکن بانگ درا میں ایک شعر ہے جو کلیا  
 اقبال الے چربے میں نہیں۔ نکستی بھی شانتی بھی مہکتوں کے گیت ہیں ہے  
 دھرتی کے باسیوں کی نکستی پر ریت ہیں۔ ہے

یہ شعر ان تینوں بندوں کی معنوی لحاظ سے ایک حد تک پایابی کرتا ہے۔ کیونکہ یہ کبیر اور بھگتی تحریک کی کوشش اتحاد کی طرف، کھلم کھلا اشارہ ہے۔ اس پوری نظم پر کبیر اور بھگتی تحریک کا اثر بہت نمایاں ہے خصوصاً مترک شعروں میں جیسے۔  
 ڈنار ہو گئے ہیں نسیم لم تھ میں ہو

اور

اگنی ہے، وہ جو نرگن کہتے ہیں پتہ جبکہ  
 دھرموں کے یہ پیچھے اس آگ سے جلاؤ

محبت کا یہ منصوبہ نہ تصور قرون وسطیٰ کی بین الاقوامیت غرضی کے یہاں برہمن ہی مومن ہے اور برہمن کے متعلق غالب، انبال سے ایک ہی دو اہستہ پہلے لکھ رہا تھا۔

وفا وندی بشرط استواری عین ایمان ہے  
 مرے بت خانہ میں تو کبھی میں کاڑھ برہمن

اور بین الاقوامیت کا منصوبہ نہ ترکہ غالب کے یہاں ان الفاظ میں معور اختیار کرتا ہے۔

ہم متحد ہیں ہمارا کیش ہے ترکہ موم  
 قلیں جب ٹ گیتیں اجڑائے یہاں ہو گئی



ان اشعار کا تصور یہ درد کے ”محبت“ والے بند سے مقابلہ کیجئے۔  
 ہانگہ درا کے حصّہ دوم کی شاعری کے زمانے میں ۱۹۰۵ء سے  
 ۱۹۰۸ء کی شاعری میں وطنی نظم ایک بھی نہیں، صرف ایک نظم ایک  
 ممتاز ہندو سوامی رام تیرتھ کے متعلق ہے۔ جس میں اقبال کا فلسفہ فنا  
 موت میں زندگی کا، اور ظاہر انجام میں تسلسل کا ظاہر سکون عشق کی مسلسل  
 حرکت کا سبق حاصل کرتا ہے۔ سوامی رام تیرتھ والی نظم میں ایک شعر ہے  
 نفی ہستی اک کرشمہ ہے دل آگاہ کا  
 لا کے دریا میں نہاں موتی آکا اللہ کا

فنا کے بعد بقا اور جلال کے بعد جمال کا یہ تصور اقبال نے آگے  
 چل کر جاوید نامہ اور پس چہ باید کہ وہ میں روس اور اشتراکیت کو جانچنے  
 کے لئے استعمال کیا ہے۔ اس نظم میں اس شعر لا اور آکا کے کئیوں  
 کا استعمال اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ نفی اور اثبات کا یہ قانون  
 اقبال نے جلال اور جمال کی محض اسلامی قدروں کو جانچنے کے لئے  
 اختیار نہیں کیا ہے بلکہ اس کا انطباق ہر طرح کے سیاسی اور دینی  
 مسائل پر ہو سکتا ہے۔

اسی حصّہ دوم کی شاعری میں ایک نظم ”مستقلیہ“ بھی شامل ہے۔ یہ پہلی  
 اسلامی نظم ہے، اور وہ جو اقبال کی وطنی شاعری کے دلدلہ ہیں انہیں

حیرت ہوتی ہے کہ تین سال کے قلیل عرصے میں کیونکر وطنیت کے  
 یہ تمام تصورات اقبال کے ذہن نے باطل قرار دیئے ہوں گے۔ مذہبی  
 ارتقا کا بہت کم پتہ چلتا ہے۔ دفعتاً ایک مکمل تبدیلی، ایک نئے دورا برپا  
 ہوئی۔ قدیموں، بالکل مخالف سیاسی تصورات کی وجہ سے شاعری کی رو  
 اپنا راستہ بدل دیں۔ اگر زبان اور طرز بیان اور جوش و خروش، اگر  
 حرکیت اور آزادی اور محبت کے وہی تصورات مشترک نہ ہوتے،  
 تو شبہ ہوتا کہ وطنی دور کی شاعری کہیں اور کا کلام تھی، اور بعد کی شاعری  
 کسی اور کا۔ ہندوستان کی سیاسی دنیا میں بھی انقلابات رونما ہو رہے  
 تھے۔ ۱۹۱۷ء سے ۱۹۱۹ء کے زمانے میں مسلمانوں نے سیاسی طور پر محسوس  
 کیا کہ مذہب، تمدن اور معاشیات کے اعتبار سے وہ بہت سے ایسے  
 جہانگاہ حقوق رکھتے ہیں، جن کا تحفظ ضروری ہے، لارڈ ڈنلوپ کے پاس  
 مسلمان امراء اور برسر اور دکان کا وہ مشہور و معروف ایڈریس پیش ہوا  
 جس کے بعد سے سامراجی شہنشاہی کے زیر سایہ ہندو مسلم معاشی اور سیاسی  
 مقابلے میں شدت پیدا ہوئی، ہی گئی۔ سامراج نے طے کیا کہ ۱۸۵۷ء کے  
 بعد سے مسلمانوں کو کافی دبا یا جا چکا، اور کہیں ہندو زیادہ طاقتور نہ ہو  
 جائیں مسلمانوں کے اس ایڈریس کے متعلق مولانا محمد علی نے جو کانگریس کے صدر  
 تھے یہ رائے دی کہ پچھل سرکار کے اشارے سے ہو رہے ہیں جن لوگوں

کے دستخط اس ایڈریس پر ثبت تھے ان میں چند کے نام یہ ہیں،  
 رسر، آغا خان - ملک (رسر) عمر حیات خاں ٹوانہ، آنریبل میاں محمد شاہ دین  
 رسر، سید علی امام رسر، عبدالرحیم رسر، محمد شفیع، حکیم اجل خان،  
 محسن الملک صاحبزادہ آفتاب احمد خاں،

مسلمان امراء اور زمینداروں کے اس گروہ نے اس ایڈریس میں مطالبہ  
 کیا تھا کہ مسلمانوں کو ان کی تعداد جاہ مرتبت اور مقامی اثر کی بنیاد پر مجلسوں  
 اور شہروں کی مجلسوں میں فرقہ داری حق نمائندگی دیا جائے۔ ہندوستانی  
 یونیورسٹیوں کے عالمین کی مجالس میں مسلمانوں کی نمائندگی کا یقین دلا دیا جائے۔  
 صوبوں کی کونسلوں کے لئے ایک طرح کے علیحدہ حق انتخاب کے تحت مسلمانوں  
 کو انتخاب کرنے کی اجازت دی جائے۔ امپیریل لیجسلیٹو کونسل کے لئے تعداد  
 کے تناسب سے زیادہ نشستیں مسلمانوں کو دی جائیں تاکہ ایک حد تک توازن  
 برقرار رہے، اور ان ممبروں کے انتخاب کے لئے حق رائے دہی مسلمان  
 زمینداروں، وکیلوں، تاجروں، صوبائی کونسلوں کے ممبروں وغیرہ کو دیا  
 جائے۔ یہ مطالبات کم و بیش پورے کے پورے ۱۹۰۹ء کے ایکٹ  
 کے ذریعہ حکومت نے منظور کر لئے اس کے بعد ۱۹۱۱ء سے شملہ کانفرنس  
 ۱۹۲۵ء تک حکومت ہند کی یہی حکمت عملی رہی کہ ایک غریب کو دوسرے  
 غریب کے مقابل باری باری سے تقویت پہنچائی جائے۔

یہ کہنا بڑی غلطی ہوگی کہ ۱۹۰۹ء کے ایکٹ یا ان حالات کا جن کا نتیجہ اس ایکٹ کی صورت میں ظاہر ہوا اقبال پر کوئی اثر ہوا۔ ملک کی سیاسی فضا ضرور بدن رہی مثنیٰ۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ۱۹۴۷ء میں جناب نے دو قوموں کا نظریہ مسلم لیگ کے مسلک میں داخل کر لیا، اور ڈاکٹر ابید کرنے اپنی عالمانہ کتاب میں سائنسی نقطہ نظر سے اس کی تائید کی یہ بہر حال کہا جا سکتا ہے کہ ۱۹۴۷ء کے بعد ہی ہندوستان کی سیاسی حالت اس قدر نفاق انگیز ہو گئی تھی کہ ہندوستان بجا آئے ایک کے دو مذہبی اور معاشی وحدتوں میں منقسم ہوئے لگاتار۔ سرکاری حکمت عملی کے باعث فرقہ وارانہ مسئلہ نہ ہی سے زیادہ معاشی مسئلہ بن گیا۔

یہاں ایک امر شروع سے آخر تک پیش نظر رہنا چاہیے۔ اور وہ یہ کہ اگرچہ اقبال اپنی پوری ذہنی زندگی میں اپنی شاعری کے اثر سے مسلمان عوام کے رہنما رہے، اور بیرونی اور اندرونی سیاسیات پر متبصرہ انہوں نے ہمیشہ کیا، لیکن ان کے خیالات میں ہندوستان کی سیاسی نشوونما یا داؤں پیچ سے بہت کم اثر یا فرق مترتب ہوا صحیح یا غلط جو راستہ پہلے لے چکا، وہ شروع سے آخر تک ایک کمال ذہنی ارتقا کا پتہ دیتا ہے بعض بعض پیچ و خم اس راستے میں ایسے شدید بھی ہیں کہ پیچھے یا آگے کی فزین نظر سے روپوش ہو جاتی ہیں، مگر اس سے ان کے راستے کی وحدت میں فرق

نہیں پڑتا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اقبال کے کلام اور ہندوستان کے عام مسلمانوں کے سیاسی مسلک میں ایک طرح کی زمانی مطابقت ہے۔ اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ ادب اور زندگی ایک ہیں۔ دونوں کے درمیان کوئی خط فاصل نہیں۔

۴۔ ہندوستانی مشاہیر اور اہل دل | وطن کے متعلق اقبال کا نظریہ

میں جو تبدیلی پیدا ہوئی اس کی وجہ سے وطن کی محبت ان کے دل میں کم نہیں ہوئی، البتہ وطن کو انہوں نے سیاسیات سے الگ کر دیا جس طرح مغرب نے بقول اقبال کے سیاسیات کا رشتہ مذہب سے توڑ کے وطن، جغرافیائی وطن سے لاجورڑا تھا، اسی طرح اقبال نے سیاسیات کا واسطہ وطن سے توڑ کے مذہب رافینوئی اور سڑایہ داری کا شکار مذہب نہیں بلکہ عالم انسانیت جس میں رومانی اور وجدانی قدریں بھی شامل ہیں، اسے ملاسنے کی کوشش کی۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ آخر دم تک ان کے کلام میں ایسی نظمیں ملتی ہیں جن میں ہندوستان سے بحیثیت غیر سیاسی وطن کے بڑی ہی والہانہ محبت کا پتہ چلتا ہے، دوسرے یہ کہ انہوں نے وطن میں سے دوسرے فرقوں میں جو لوگ اقبال کی نظروں میں قابلِ تعظیم تھے۔ اقبال نے اپنی شاعری کے ہر دور میں ان سے کسی نہ کسی کے متعلق نظمیں لکھی ہیں۔ اور ہندو

فلسفے اور کمال اور ہندو تمدن کی ان تمام خصوصیتوں کی طرف جو ان کے ذہن کو تسخیر کرتی تھیں۔ اس کا ذہن اور قلب بار بار کھینچتا ہے۔ تیسرے دور کی ایک نظم ”رام“ ہے، اقبالِ رام کی اخلاقی صفات کے گرد ویدہ ہیں۔

”تلوار کا دھنسی نہ تھا، شجاعت میں خمد نہ تھا  
پاکیزگی میں، جوشِ محبت میں فسر نہ تھا  
اسی طرح گورو نانک نے انسانی مساوات اور وحدانیت کی جو تعلیم دی۔  
اُس کے متعلق بھی ایک نظم ہے۔

قوم نے پیغامِ گوتم کی ذرا پروانہ کی  
قد پہچانی نہ اپنے گویہِ یکدانہ کی  
آشکار اُس نے کہا جو زندگی کا راز تھا  
ہند کو لیکن خبیالی فلسفے پر ناز تھا،  
آہ، شورور کے لئے ہندوستانِ غم خانہ ہے  
دروانیائی سے اس سستی کا بول بیگانہ ہے  
برہمن سرشار ہے اب تک مئے پندار میں  
شمعِ گوتم جل رہی ہے محفلِ غنیا میں

پھر اٹھی آخر صد انوحید کی پنجا بسے  
ہند کو ایک مردِ کامل نے جگایا خواب سے

”جاوید نامہ“ میں سب سے پہلی لوحِ جواقبال اور رومی کو نظر آتی ہے  
اس عارفِ ہندی کی ہے جس کو ”جہاں دوست“ کہتے ہیں سب سے پہلے  
حقانی مسجن کو یہ دونوں اسلامی شرا اور مفکرین سمجھتے ہیں، اسی استاذِ کامل  
کی زبانی ارشاد کئے گئے ہیں۔ وطنی نظریہ سیاست سے احراف کے  
یہ معنی کبھی اقبال نے نہیں لئے کہ وہ غیر اسلامی ہندوستان کے فلسفے یا  
فکریا اور دوسری اعلیٰ تمدنی اور ذہنی قدروں سے احتراز کریں۔ عارفِ  
ہندی سے ملاقات ان لفظوں میں بیان کی ہے :-

زیرِ نخلے عارفِ ہندی تراو دیدہ لا از سرِ مشاشِ روشن سواد  
موتے بر سرِ بستہ و عریاں بدن گرد او مارے سفیدے حلقہ زن  
آرمے از آبِ گلِ بالاترے عالم از دیرِ خیالِ شش پیکرے  
دقت اور آگوشِ ایام نے کار او با چرخِ نیلی فام نے

پہلے جہاں دوست، رومی سے حقِ آدم، اور عالم کی ماہیت کے اسلامی تصور  
کے متعلق سوالات کرتا ہے۔ اس کے بعد ”جہاں دوست“ ایک فرشتے کی  
زبانی ایشیا کی بیداری اور آئندہ ترقی کی پیشین گوئی کر رہا ہے، ظاہر ہے  
کہ ایک ہندو فلسفی جس مشرق کے احیا اور بیداری کا ذکر کرتا ہے، وہ



محض اسلامی مشرق یا عالم اسلام نہیں ہو سکتا، اس سے انسانیت کا وہ  
سارا حصہ مراد ہے جو مغربی شہنشاہیت کی معاشی غلامی میں مبتلا ہے  
مشرق کے لئے یہ پیشین گوئی کی گئی ہے کہ وہ بجائے تصورات کے بہت  
تراشنے کے اپنے نفس کو اس طرح تراشنے لگا کہ اس کی خودی واضح ہوتی  
جانے گی۔

رخت بند و از مقام آذری تا شود خور ز ترکِ بہت گری  
لے خوش آن ترے کہ جان او پیید از گلِ خود خویش را بار آتشید  
اُس کے بعد عارف ہندی، زندہ رود یعنی اقبال کا فلسفہ، اخلاق،  
یاد الطبعیات اور الہیات میں امتحان لیتا ہے، ہندو اور اسلامی فلسفیانہ آد  
الہیاتی تصورات کا اس سوال و جواب کے سلسلے میں بڑی جدت سے مزاج  
کیا گیا ہے، امتحان میں ہندو فلسفی کے سوالات اور اقبال کے جوابات یہ ہیں  
گفت مرگِ عقل ؛ گفتم ترکِ فکر  
گفت مرگِ قلب ؛ گفتم ترکِ ذکر  
گفت زن ؛ گفتم کہ زاد از گھر و راہ  
گفت جاں ؛ گفتم کہ رمیز لا الہ  
گفت آدم ؛ گفتم از اصرارِ اوست  
گفت عالم ؛ گفتم او خودِ رُوبروست



گفتا میں علم نہیں، گفتم کہ پوست  
گفت حجت چیست، گفتم روئے دوست

گفت دین عامیاں، گفتم شنید  
گفت دین عارفاں، گفتم کہ دید

۱۔ ستاوہندی، اقبال سے یہ جوابات سن کر خوش ہوتا ہے۔ اودا کے  
بعد اقبال کو زلفیضائے نکات بتاتا ہے ۱۔ یہ عالم ذاتِ حق کے لئے  
حجاب نہیں ۲۔ عالم میں پیدا ہونا خوب ہے تاکہ شبابِ اندر موزوں  
ہو، ۳۔ حق ماورائے مرگ ہے، اور عین زندگی ہے۔ علم مرگ بندوں  
کو حاصل ہے، خدا کو حاصل نہیں۔ اس میں ہم خدا سے انسانوں تر ہیں  
۴۔ وقت میں شیرینی اور زہر و زوں ہیں۔ وقت کی رحمت یہ ہے  
کہ گزر جاتا ہے۔ ۵۔ ہلی لڑائی گھنسر سے نہیں بلکہ اپنے آپ  
سے ہے۔ کیونکہ کفر تو مرگ ہے اور غازی مردے سے کہا جنگ کرے گا  
۶۔ کافر بیدار بول، خوابیدہ دیدار سے افضل تر ہے (۷) چشم کو رہی نامنوا  
بات دیکھ سکتی ہے۔ ۸۔ تجست گل سے نباتی زندگی نشوونما حاصل کرتی ہے  
لیکن انسان کچھ نہیں حاصل کرتا۔ ۹۔ یہ آنکھوں میں نیکنے کی مزید تشریح ہے  
جو چیز نباتات کو زندگی اور نمونہ بخشی ہے جذب ہے۔ انسان کا جذب  
بیدار ہے اور نباتات کا پہناں۔

جاں بہن مارا جذبہ این و آل

جذب تو پیدا و جذب ما نہاں

اس کے بعد ہندو عارف پھر اپنے دھیان گیان میں محو ہو جاتا ہے۔

اسی ملک، قمر پر وادی طواسین میں جب رومی اندر اقبال پہنچتے ہیں تو دنیا کے چار اہم مذاہب یعنی بدھ مت، زرتشتی مذہب، مسیحیت اور اسلام کی طواسین دیکھتے ہیں، پہلی طاسین گوتھ ہے، گوتم بدھ کا شمار اقبال نے پیغمبروں میں کیا ہے۔ بدھ مت کے اخلاقی فلسفے سے بھی اقبال نے تعلیم غریبی ہی کو اخذ کیا ہے۔

از خود اندیش و ازیں باد یہ نرساں گذر

کہ تو ہستی و وجود و جہاں چیزے نیست

کبھی تم غیب یا عالم مثال پر ایقان انسان اور اس کی دشواریوں کا علاج نہیں۔ دنیا میں رہ کے دنیا سے آزاد ہو جانا بڑی بات ہے۔ اس رہبانیت کی وجہ جواز یہ ہے کہ اس کی بنیاد انسانیت پر ہے، دوسرے انسان کی غم خواری پر ہے۔ گذر از غیب کہ اس وہم و گماں چیزے نیست  
در جہاں بگردن و رستن ز جہاں چیزے نیست  
راحت جاں طلبی؛ راحت جاں چیزے نیست  
در غم ہم نساں اشک رواں چیزے نیست

مایا کو مایا سمجھنے کا اصل مقصود صحیح اخلاق کی تعلیم ہے۔

حسنِ رخسار دے دے ہست و دے دیگر نسبت

حسنِ کردار و خیالاتِ خوشاں چیزے ہست

فلکِ حل پر وہ رومی ہیں جنہوں نے اپنے وطن سے غداری کی ہے۔ دانتے نے طریقہ خداوندی میں جہنم کا سب سے پہلا بدترین طبقہ غداروں کے لئے انتخاب کیا تھا، غداری خود ایس کی صفت ہے۔ شاید ہی کسی اور ملک میں اتنے غدار پیدا ہو رہے ہوں جتنے ہندوستان میں پیدا ہو چکے ہیں اور ہوتے رہتے ہیں۔ اس لئے رُوحِ ہندوستان فلکِ زحل پر منور ہو سکے۔ اپنے غداروں کا شکوہ کرتی ہے۔ اس جہتے کو پڑھ کر یقین ہو جاتا ہے کہ باوجود وطن کو سختی کے ساتھ سیاست سے الگ کر دینے کے وطن کی محبت اقبال کے دل میں ہمیشہ باقی رہی۔ رُوحِ ہندوستان کو ایک پاک زاد حور سے تشبیہ دی ہے جس کی پشانی پر تجلی خداوندی کا نور اور سوز ہے، جس کی آنکھوں کی مستی، معرفتِ خداوندی کا سرور ہے۔ اس کا لباس :-

محلہ در بر شبک ناز از سحاب

نار و پوش از رگِ برگِ کلاب

اس لازوال حسن اور جمال کے باوجود اس کے گلے میں غلامی کا طوق

ہے اور اس کے لبوں پر نالہ فریاد،

باچنیں خوبصورت طوق و بند

برسبوا آہ نالہ لاتے دروہند

صوچ ہندوستان کی فریاد کو اقبال نے ان الفاظ میں قلم بند کیا ہے  
ہندوستانی اپنے ملک کی عزت و ناموس کے تقور ہی سے نا آشنا ہیں۔

سرخ ہاں اسرودہ ورفانوس ہند

ہندیاں بیگانہ از ناموس ہند

بجائے اس کے کہ مستقبل کے نتیجے پیانوں، اور نئی قدروں سے

نعمیر کریں، ان کی نظریں اب تک ماضی کی فرمودہ روایتوں اور بے جان اقدار

پر جمی ہوئی ہیں، ابھی تک ہندو رام راج اور مسلمان سلطنت مغلیہ کے احیا

کا خواب دیکھ رہے ہیں۔

برزمان فتنہ می بند و نظر

از تشنہ اسرودہ می سوز و جگر

اس بھی پرستی کی وجہ سے قومی انا کی تعمیر نہیں ہو سکتی۔

خویشین را از خودی پر داختہ

از رسوم کہند زنداں ساختہ

ہندوستان کی سابقہ عظمتیں اور روایتیں و وولوں عصر جدید اور آدیت

کی نئی ضروریات کے مد نظر محض رحمت ہی کی طرف لے جاسکتی ہیں۔

آدمیت از وجودش در دمنند  
عصر نواز پاک و ناپاکش نژند

ستیاگرہ اور اہمسا سے جبر کا مقابلہ نہیں کیا جاسکتا، مہاتما گاندھی کا  
تصور فقر جبر کو اس لئے ٹوڑ نہیں سکتا کہ اس سے مجبور اور محکوم کو صبر کی  
عادت پڑ جاتی ہے۔ حاکم مسلسل جبر اور محکوم مسلسل صبر کا عادی ہو جاتا ہے  
صبر ایک طرح کی سیاسی اور نفسیاتی انفیالیت ہے، جس کی وجہ سے ظلم  
سہنے میں نفسیاتی طور پر مرزہ آنے لگتا ہے۔ صبر ایک طرح کا سیاسی ایفون  
بن جاتا ہے۔ اصل تصور فقر وہ ہے جس میں حاکمیت کی سی طاقت اور  
جارحانہ قوت ہو، جب تک یہ انفیالٹی فقر قوم کا مسلک نہ بنے، آزادی  
کی امید کم ہے۔ کیونکہ صبر ایک طرح کی نیاز مندی ہے، جس کی وجہ سے  
محکوم حاکم کے جبر میں اس طرح لذت محسوس کرتا ہے جیسے روایاتی عاشق  
معتوق کے ظلم میں :-

بگذر از فقرے کہ عریانی و بد  
اے خنک فقرے کہ سلطانی و بد  
اخذ از جبر و ہم از خوشے صبر  
جا بود مجبور از ہر است جبر  
ایں بہ صبر پیچھے خوگر شود  
آں بہ جبر پیچھے خوگر بود  
دوڑوں کو ظلم میں مرزہ آنے لگتا ہے۔

ہر دو را ذوق ستم گرد و سوز

روح ہندوستان کی یہ تنقید تو ہندوستان کی کانگولیسی تحریک آزادی کے متعلق تھی، جو جیل جانے کے لئے تیار تھے، مگر کموار اٹھانے کے لئے تیار نہیں۔ اس کے بعد ساری شکایت آن سرکار پرست، خدایوں کی ہے جو میر جعفر کے زمانے سے لیکر اب تک برابر ہندوستان کو غیروں کے ہاتھ بیچتے آئے ہیں اور اب بھی بیچتے جا رہے ہیں۔ روح جعفر خداری کی روح ہے جو سلا بعد نسل ایک جسم سے نکلی کہ دوسرے جسم میں حلول کر جاتی ہے۔

کے شب ہندوستان آید بروز مرد جعفر زندہ روح ادھنوز  
تاز یک قید بن وامی دہد آشیان اندر تن دیگر ہند  
اس زمانے کے سیاسی خدایاں ایسے سوداگروں جو اپنے فائدے کے لئے اپنا ملک بیچتے ہیں، وہ کسی کے دوست نہیں۔

دین او آیین او سوداگری آ غنتری اندر لباس حیدری ست  
خند خنداں است ہا کس یاریت ماراگر خنداں شود مجزار میت  
وطن میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جنہوں نے وطن کے انسانی تصور کو بھانپ کر وطن کے سیاسی تصور کو اہمیت دینے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اس کے وطن کے باشندوں کے انسانی رہنمائی، تمدنی مسائل نہیں حل ہو سکتے۔

پیش ازین پسندے دگو مسجد واد

در زمانِ ناما وطنِ معبود واد

افلاک کی سیر کے بعد اقبال آنسوے افلاک پہنچتا ہے، وہ بہت سے اعلیٰ ترین شاعروں کو، جن میں قرۃ العین طاہرہ اور غالب بھی شامل ہیں نیچے افلاک پر چھوڑ آیا ہے۔ مسلمان شعرا میں یہاں صرف غنی کاثریری کی رسائی ہے۔ کیونکہ ناصر خسرو علوی کی روح تو محض ایک غزل سنانے کے لئے آتی ہے، لیکن غنی سے بھی زیادہ اونچا جامع اور واضح مقام یہاں قدیم ہندو شاعر اور ڈراما نگار بھرتوری ہری کا ہے، پہلے تو وہ اقبال کو نظریۂ فن کی تعلیم دیتا ہے، پھر زندگی کی۔ یہ آخری حصہ بھرتوری ہری سے ماخوذ ہے۔ زندگی کی تعلیم اشتراکیت کی انسانی تعلیم سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے۔ زندگانی کی اولین قدر عبادت نہیں بلکہ عمل ہے۔

سجدہ بے ذوق عمل خشک بجائے زرد

زندگانی ہمہ کردار چہ زیبا زشت

کردار اور عمل خواہ وہ زشت ہی کیوں نہ ہو، عبادت محض اور عبادت بے عمل سے افضل ہے۔ کائنات کی ساری تعمیر محض خدا کی تخلیق کا تماشا نہیں، اس کی ساری تعمیر انسان کے دم سے ہے جو اس کی مکمل تسخیر کر سکتا ہے، اور اس میں جو تبدیلی چاہے کر سکتا ہے۔

ایں جہانے کہ تو بینی اثر یزدان نیست  
چرخ از نشت و ہم آں رشتہ کہ برو کے نشت

سجدے کا اعلیٰ منہ اور وہ قانون ہے جو مکافات عمل کا نتیجہ ہے، کیونکہ وہ مقامات جو مذہب میں دوزخ اور اعراف اور بہشت کہلاتے ہیں ان کے تصورات عمل ہی کی وجہ سے پیدا ہو جاتے ہیں۔

پیش آئین مکافات عمل سجدہ گزار  
زانکہ خیر و ذر عمل دوزخ و اعراف و بہشت

جوں جوں سیاسی وطنیت سے اقبال کا انکار بڑھتا جاتا تھا، اسی انداز سے اپنے وطن ہندوستان کے غیر اسلامی تمدن کی عظمت کے مختلف پہلوؤں کا اثر بھی اقبال پر بڑھتا جاتا تھا۔ جاوید نامہ، کی یہ مثالیں اس کا ثبوت ہیں۔ منافرت تو ایک طرف کبھی خضیف سی ذہنی غیریت بھی کہیں نظر آتی۔ اس کے برعکس اقبال کو ہندو تہذیب، ثقافت، اہلیات اور مذہب میں جا بجا ایسے عناصر ملتے ہیں جو ان کی اپنی فکر کے ارتقاء میں بے حد مہتمم و محاور ثابت ہوتے ہیں۔ جس طرح ہندو تمدن اور فکر کا اثر بڑھتا جاتا تھا، اسی طرح از ملک سلیمان خوشتر نوعیت کا غیر سیاسی جذبہ وطن بھی ان کے کلام میں آخر تک باقی رہا۔ ٹیپو سلطان کا ویرجی کو ان والہانہ الفاظ میں مخاطب کرتا ہے۔



رود کا دیری یکے نہ کہ شمس و ام  
 خستہ شاید کہ از سیر دوام  
 در کہستان عمر با نالیسده  
 راہ خود را با شرم کا ویدہ  
 لے مرا خوشتر نہ جیموں نہرات  
 اسے دکن را آب تو آب حیات  
 موج تو جز دائہ گوشت سر نژاد  
 طرہ تو تا ابد شوریدہ باد

اگر وطن کو بطور سیاسی اکائی کے تسلیم نہ ہی کیا جائے تب بھی اتفاق  
 ایسا تھا تو کیا بنیاد میں کوئی خلل نہیں پڑ سکتا۔ اتفاق نور اتحاد کی بنیاد  
 جبرانی نہیں بلکہ خالصتاً انسانی ہے، چنانچہ "افترانی ہند" کے موضوع پر  
 جس چوبائے کرد میں یہ اشار ہیں۔

ہندیاں با یک دگر آویختہ  
 تانہ لے کہنہ باز آویختہ  
 تانہ لے کہنہ باز آویختہ  
 تانہ لے کہنہ باز آویختہ  
 تانہ لے کہنہ باز آویختہ  
 تانہ لے کہنہ باز آویختہ  
 تانہ لے کہنہ باز آویختہ  
 تانہ لے کہنہ باز آویختہ

کس نہ اند جلوی آب از سحر آب  
 انقلاب، لے انقلاب، لے انقلاب

یہ انقلاب محض سیاسی نہیں بلکہ باطنی بھی ہو، قوم کی مختلف کایوں کے لئے اجتماعی خودی کو نشوونما دینا ضروری ہوگا۔

اے ترا ہر لحظہ فکر آب و گل از حضور حق طلب یک نزول  
ہر نفس بارونہ گار اندر ستیز سنگ رہ از ضربت اوریز رخ  
وہ باطنی انقلاب کے بغیر معاشی انقلاب، اور آزادی کی جدوجہد کے وجود میں آنا ممکن نہیں ہے۔

ایں چنیں دل خود گمراہ شد مست  
جز بہ درویشی نمی آید بدست  
اے جواں دامان او محکم بگشیر  
در غلامی زاده آزاد بگشیر

”ضرب کلیم“ میں ایک نظم ہے ”شعاع امید“ یہ مداح فنون لطیفہ میں زندگی کا ایک نیا پیغام، ایک نئی امید ہے، لیکن اس شعاع کا رخ عالم اسلام کی طرف نہیں بلکہ ہندوستان کی جانب ہے، ہندوستان کی جغرافیائی وحدت کو اقبال ”ضرب کلیم“ کے زمانے میں قابل تقسیم سمجھتے تھے، لیکن اس زمانے میں بھی ہندوستان کے تمدن کی بہت سی قدیں خصوصاً ذہنی و فلسفیانہ اور فنون لطیفہ کی بعض قدیں آج کے نزدیک باہم مشترک اور ناقابل تقسیم تھیں۔

چنانچہ شاع امیر کی زبان سے :-

چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو

جب تک کہ اٹھیں خواب سے سوزان گراں

خاں کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز

اقبال کے انگوں سے یہی خاک ہے سیراب

اس خاک اٹھے ہیں وہ عزا صحرانی

جن کے لئے ہر بحر بہا شوب ہے پایاب

ابا یہی مشترکہ تمدنی میراث ذہنی غلامی کے خیرے میں قبل ہے

اور حرکت کا اصول قریب قریب زائل ہو چکا ہے

جس ساز کے لغو سے حرارت تپتی دلوں میں

محفل کا وہی ساز ہے بیگانہ صفراب

تبت خانے کے دروازے پہ سوتا ہے بہمن

تقدیر کو دوتا ہے سبلاں تیر محراب

اس تمدنی اشتراک کا اصلی رابطہ اتحاد الہییت ہے، اور انسانیت

کا تصور ایسا جامع اور ہم گیر ہے کہ مشرق اور مغرب کا وہ قدیم جھگڑا جس

سے اقبال کی ساری شاعری بھری ہوئی ہے، اس بین الاقوامیت میں سلجھ

جاتا ہے۔ کیونکہ فنون لطیفہ ہی کی شاع کی مدد سے ایک تمدن دوسرے

تہذیب کے محرکات اور اس کی اندرونی زندگی کو سمجھتا ہے۔ اور قومیں  
 ایک دوسرے سے سیکھتی اور ایک دوسرے کی عزت کو قائم ہیں۔ چنانچہ  
 اس علم کا آخری ثمر ہے۔

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے عذر کو  
 فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو تسکین کو

---

سید محمد علی



۱۔ سیاست اور مذہب | جس طرح اقبال کی ملی اور انقلابی شاعری کے دور میں وطن سے

محبت کا جذبہ ہمیشہ باقی رہا، اسی طرح ان کی ابتدائی وطنی شاعری کے اندر میں مذہبی عقیدت کے آثار مابجا ملتے ہیں، وطنی دور کی شاعری میں مذہب کا تعلق سیاسیات سے بالکل نہ تھا، وہ اکیس ذاتی وجدان، ذاتی اعتقاد تھا اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ وجدان، یہ اعتقاد شروع ہی سے بہت گہرا تھا اقبال کے والدین کا اثر، ان کے استاد کا اثر یہاں تک کہ ڈاکٹر آزاد کا اثر جو خود بڑے نامی متشرقی تھے۔ سب ان کو مذہبی اعتقادات کی طرف کھینچتے تھے۔ شباب کے زمانے میں وہ حضرت بھیر ری کے مزار پر حاضر ہوتے تھے اور ولایت جاتے ہوئے انہوں نے حضرت نظام الدین اولیا کی درگاہ پر ایک بڑی چرسوز لکھی، حضرت بلال کے متعلق جو نظم انہوں نے پہلے دور میں لکھی ہے اس میں عشق رسول سکھاس گہرے جذبہ کی جھلک ہے، جو ان کی ذاتی وارداتوں میں شاید سب سے زیادہ پراثر ہے۔

اس لئے جو تبدیلی ہوتی وہ یہ نہیں تھی کہ اقبال نے قومی شاعری کی جگہ اسلام کی شاعری کو اپنا خاص موضوع بنایا۔ اسلام کی شاعری تو ان کے کلام میں پہلے بھی شامل تھی اصل تبدیلی یہ ہے کہ انہوں نے سیاسیات کو وطن سے علیحدہ کر کے مذہبی تمدن سے منسلک کر دیا۔ یہ

تبدیلی بڑی اہم تھی، اور آج بھی ہندوستانی مسلمانوں کے سیاسی تصور کا بڑی حد تک اسی پر دار و مدار ہے۔ اس تصور پر ہم آئندہ مفصل بحث کریں گے۔ فی الحال تو صرف یہ کہنا کافی ہے کہ اقبال کی شاعری کی جذباتی سطح پر وطن اور مذہب دونوں اپنی اپنی جگہ قائم رہے، صرف سیاست نے ایک سے قطع تعلق کر کے دوسرے سے اپنے آپ کو وابستہ کر لیا۔

اس طرح سیاسی رجحان میں ایک نئے بعد کا اضافہ ہوا۔ یہ نیا بعد دہلوی غلام ہے، مغرب کی تاریخ کا تجزیہ کر کے اقبال اس نتیجے پر پہنچے۔

”سرزمین مغرب میں مسیحیت کا وجود محض ایک رُہبان نظام کی حیثیت رکھتا تھا۔ رفتہ رفتہ اس سے کلیسا کی ایک وسیع حکومت قائم ہوئی۔ گو فکر کا احتجاج وراہل اسی کلیسائی حکومت کے خلاف رہتا۔ اس کرکسی دنیوی نظام سیاست سے کوئی بحث نہیں تھی۔ کیونکہ اس منہم کا کوئی نظام سیاست مسیحیت میں موجود نہیں تھا۔ غور سے دیکھا جائے تو لڑکھڑکی لغات ہر طرح کے حق بجانب تھی، اگرچہ میری ذاتی رائے یہ ہے کہ غور لڑکھڑ کو بھی اس امر کا احساس نہ تھا کہ جن مخصوص حالات کے تحت اس کی تحریک کا آغاز ہوا ہے اس کا نتیجہ بالآخر یہ ہوگا کہ مسیح علیہ السلام کو عالمگیر نظام اخلاق کی بجائے مغرب میں ہر طرح سے



بے شمار ایسے اخلاقی نظام پیدا ہو جائیں گے جو خاص خاص قوموں  
 سے متعلق ہوں گے اور لہذا ان کا حلقہ اثر بالکل محدود رہ جائے گا  
 یہی وجہ ہے جس ذہنی تحریک کا آغاز لوہتر اور روسو کی فکر  
 سے ہوا، اس نے سیمی تینیا کی وحدت کو توڑ کر اسے ایک ایسی  
 غیر مربوط اور منتشر کثرت میں تقسیم کر دیا جس سے ال مغرب کی  
 نگاہیں اس عالمگیر مطلع نظر سے ہٹ کر جو تمام ذریعہ انبیاں سے  
 متعلق تھا۔ اقوام و ملکی کی تنگ۔ حدود میں الجھ گئیں اس نئے  
 تخیل حیات کے لئے انہیں ایک کہیں زیادہ واقعی اور مرئی اسکا  
 مثلاً تصور وطنیت کی ضرورت محسوس ہوئی، جس کا اظہار بالآخر ان  
 سیاسی نظامات کی شکل میں ہوا جنہوں نے جلد ہی قومیت کے تحت  
 پرکشش ہائی، یعنی جن کی بنیاد اس عقیدہ پر ہے کہ سیاسی  
 اتحاد و اتفاق کا وجود عقیدہ وطنیت ہی کے تحت ممکن ہے۔  
 ”انگب ورا“ میں جو نظم ”وطنیت“ کے عنوان سے ہے اس کا دوسرا شعر بھی  
 عنوان ہے۔ یعنی ”وطنیت ایک سیاسی تصور کے۔ اس نظم میں بھی وطن  
 کے تصور کو اقبال خالص طور پر قرار دیتے ہیں۔

---

خطبہ مہارت آل انڈیا مسلم لیگ شہید مہتر محمد نذیر نیازی صاحب،

یہ بت کہ تراشیدہ ہندیب نوی ہے

مغربی وطنیت کا تصور کسی اقوام کے ایک دوسرے سے الگ ہو جانے

اور ایک دوسرے سے ملنے سے

اور سیاسی اتحاد سے برسرِ پیکار ہونے پر ختم ہو گئے ، یہ تنگ نظر وطنیت

تیار کی شہنشاہیت کا کہنا نہ کھولتی ہے ۔

اقوام جہاں میں سے رہا بت تو اسی سے

تخلیر ہے مقصود تجارت تو اسی سے

خالی ہے صداقت سے دنیا تو اسی سے

مزدور کا گھر ہوتا ہے فلاح تو اسی سے

یہ اس نئے سیاسی تصور وطن پر سب سے بڑا اعتراض ہے ، اور اس

اعتراض کی تاریکی سچائی سے اٹھا کر ناممکن ہے یہ بھی وجہ ہے کہ سرمایہ دار

جمہوریوں اور اشتراکی مملکتوں میں جہد ترین رجحان کسی نہ کسی طرح کی

بین الاقوامیت کی طرف ہے ، انگلستان کی "دولت عامہ" کا تصور انگریز

قومیت کے مغربی ممالک ہیں الاقوامی بنادیتا ہے ، لیکن نسلی قومیت کی حد

تک تنگ نظری کا کوئی علاج نہیں کرتا ، صرف روس کے اتحادِ آسمانی میں

مستعجب قومیت کی جڑ فاقی کٹ چکی ہے ۔ اس لئے محض تاریخی نقطہ

نظر سے اقبال کے اس نتیجے پر اعتراض کرنا مشکل ہے کہ قومیت ضرور

جغرافی قومیّت سے کسی طرح کی بین الاقوامیّت کی طرف راغب ہونا زیادہ  
توقی پسند محرک ہوگی، لیکن یہاں یہ سوال بڑا اہم بن جاتا ہے کہ کس طرح  
کی بین الاقوامیّت ؟

ہندوستان کے مسلمانوں کی صورت تک کم سے کم اسلامی شعری کے  
ابتدائی دور میں قبائلی نے جس میں بین الاقوامیّت کا انتخاب کیا ہے۔ وہ ابتدائی  
نہیں بلکہ اسلامی ہے جو رفتہ رفتہ ان کی اس بین الاقوامی اصطلاح کے  
تصور کا معاشی نظام اشتراکی ہوتا گیا۔ اس کا ذکر آگے آئے گا۔  
فی الحال تو ہم ان کے اس نظریے سے بحث کریں گے کہ ان کے نزدیک  
اسلامی بین الاقوامیّت ہندوستانی وطنیت سے بہتر سیاسی بدلہ ہے۔  
اقبالی پھر بعد میں اس کیلئے اور عظمت کے فرق سے پہلی بحث شروع  
کرتے ہیں۔

”تاکہ ہر جگہ کہ اگر وہ مہذب کا تصور یہی ہے کہ اس کا خلق آفرین  
سے ہے۔ اس کی زندگی سے آگے کوئی سرور کار  
نہیں تو جو انقلاب بھی دنیا میں رونما ہوا ہے وہ ایک طبعی امر  
تھا یہ مسیح علیہ السلام کا عالمگیر نظام اخلاق نیست و نابود ہو چکا ہے  
اور اس کی جگہ انقلابات و سیاسیات کے قومی نظامات نے لے  
لی ہے۔ اس سے عالمی مغربہ بجا لکھ کر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ

مذہب کا معاملہ ہر فرد کی اپنی ذات تک محدود ہے۔ اسے  
 دنیوی زندگی سے کوئی تعلق نہیں۔ لیکن اسلام کے نزدیک ثابت  
 انسانی بجائے فرد ایک وحدت ہے۔ وہ مادے اور روح کی کسی  
 ناقابلِ امتحان دشمنیت کا قائل نہیں، مذہب اسلام کی رُور سے خدا اور  
 کائنات اکیسا اور ریاست اور مروج اور مادہ ایک ہی کل  
 کے مختلف اجزاء ہیں۔ انسان کسی ناپاک دنیا کا باشندہ نہیں ہے۔

اس بحث سے دو نتائج پیدا ہوتے ہیں، ایسے مذاہب۔۔۔ جن کی  
 بنیاد رہبانیت پر ہے سیاسیات میں دخل دینے پر اصرار نہیں کرتے اس  
 لئے ایسے مذاہب کے پیرو جانے طور پر سیاسیات کو مذہب سے علیحدہ  
 کر رکھتے ہیں۔ (۲) ایسے مذاہب جن کی بنیاد رہبانیت پر نہیں ہے، اور  
 جو مذہب کو دنیا اور دین دونوں کے متعلق واضح نظام رکھتے ہیں ہنوز  
 طرد پر سیاسیات سے الگ نہیں کئے جاسکتے۔

اس سے اقبال نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اگر ثنائی الذکورہ عیسیت کے مذہب  
 سے سیاسیات کو الگ کر دیا جائے۔ اور اگر سیاسیات کو کسی اور خارجہ  
 مرکزِ اتحاد مثلاً تصورِ وطن سے وابستہ کر دیا جائے تو اس سے اس مذہب

---

علیہ صدارتِ آلِ اہلِ اسلام کی جانب سے ترجمہ مذہبی نیازی صاحب

کے پیروں کی تمدنی قدردانی کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔

اقبال کے اس اعلیٰ نظریہ پر کئی اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں، اور حضرت  
کے بعد اقبال کی پوری شاعری ان اعتراضات کے جوابوں سے بھری ہوئی  
ہے۔ یہاں ہم کہ صرف اقبال کی شاعری کے اس تبدیلی محاذ کے سرے پر  
ان بنیادوں کو جاننا ہے، جن پر ان کی اسلامی بین الاقوامیت کا نظریہ قائم  
ہے۔ یہ بنیادیں کم روشن ہیں۔

۱۔ جزائری قوم پرستی کا تصور جو اردپ میں وجود میں آیا ہے، اور  
اردپ سے ہندوستان منتقل ہوا ہے۔ اس کو اسلامی تمدن، فکر اور تربیت  
تسلیم نہیں کرتی۔

۲۔ ہندوستان کے مسلمانوں کی حد تک اس کے بدلے ایک ایسی بین الاقوامی  
کلتور پیش کیا جا سکتا ہے جو غیر وطنی ہو جس میں مرکز اتحاد وطن نہ ہو بلکہ  
اختراک تمدن ہو۔

۳۔ بین الاقوامیت ایک طرح سے ایک انگلیز بین الاقوامیت کا پیش خیمہ ہے  
چنانچہ اس سے آگے کی منزل میں مسلمان اور غیر مسلمان کی تیز باقی نہیں  
رہے گی۔

جزائری وطن پرستی کی اس تردید کی پہلی بنیاد کلیتہاً تمدن، فکر اور  
تاریخ اسلام پر مبنی ہے۔ اور اقبال نے واقعہ ہجرت سے یہ سرا لیا ہے

کہ یہ دراصل، انسان کی جغرافیائی وطن سے علیحدگی ہے۔ اور اصلی وطن انسانیت ہے۔ جس میں اجتماعی پیمانہ دینی یا ملت فی وحدت ہے نہ کہ وطنی وحدت ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی

رہنمائی میں آزاد وطن ضرور پیدا ہوگی

ہے مگر کیا وطن مسکن محبوب الہی

وہ ہے تو بھی نبوت کی صداقت کچھ ہی

رموزہ بخود ہی میں ہجرت کے سیاسی رموز اور زیادہ تفصیل سے بیان کئے

ہیں۔۔

عقدہ قومیت مسلم کشور، از وطن آقا سے ماہجرت نمود

ناز بخشہ شہادت سے اس سلطانین مسجد ماضیہ توستے زمین

ہجرت آئین حیات مسلم است ایسا ز اسباب ثبات مسلم است

صداقت اہی ہجر آباد شد یعنی از قید معقام آزاد شد

ہر کہ از قید جہات آزاد شد چوں ملک در شہرت آباد شد

اس طرح آؤریش دین و وطن کی وہ مذہبی تشریح کرتے ہیں۔ ان کی ابتدائی

اسلامی شاعری میں ایسے اشارات ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہب

کا سیاسی وطن پر اصلی اعتراض یہ ہے کہ وہ انسانی آزادی اور یک جہتی

کے راستے میں حائل ہے۔



اڑتی پھرتی تھیں ہزاروں ٹیلیں گلزار میں  
 دل میں کیا آئی کہ پابندِ نشیمن ہو گئیں  
 نہا ہی نقطہ نظر سے جغرافیہ وطن کے تصور کے خلاف بہت اہم اقبال  
 کا وہ بیان ہے جو انہوں نے مولانا حسین احمد کی کتاب میں لکھا تھا،  
 یہ مضمون اگرچہ اقبال کی آخری عمر کی تصنیف ہے، اس وقت تورہ اسلام  
 مملکتوں میں اشتراک کی بلکہ ایسے اشتعالی نظام کی ترویج کے قابل ہو چکے تھے، جو  
 مذہب میں مداخلت کرے۔ لیکن وطن کو سیاست سے جدا اور مذہب  
 سے وابستہ کرنے کا جو ان کا ابتدائی نظریہ تھا، وہ اس پر شدت سے  
 قائم تھے :-

جہاں ملک وطن کی غیر سیاسی تصور کا تعلق ہے، اقبال بھی قسبِ وطن کو  
 عین ایمان سمجھتے ہیں اور لکھتے ہیں :-

”میں نے ابھی عرض کیا ہے کہ مولانا کا یہ ارشاد کہ اقوام اوطان سے بنتی  
 ہیں، قابلِ اعتراض نہیں، اس لئے کہ قدیم الایام سے اقوام اوطان کی طرف  
 اور اوطان اقوام کی طرف منسوب ہوتے چلے آئے ہیں، ہم سب ہندی ہیں  
 اور ہندی کہلاتے ہیں کیونکہ ہم سب کو وہ ارض کے آتش جھٹے میں بود و باش  
 رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے موسوم ہے۔ علیٰ ہذا القیاس، چینی، عربی،  
 جاپانی، ایرانی وغیرہ۔“ وطن کا لفظ جو اس قول میں ملتی ہو ہے بعض

ایک جزائیاتی اصطلاح ہے۔ اور اس حیثیت سے اسلام سے متعلق نہیں ہوتا۔ اس کے حدود و سرحد کچھ نہیں، اور کچھ کچھ یہ کہ اس کی اصل برائیت تھی اور آج بھی اس میں ان معنوں میں ہر انسانی فطری خوبی پر اپنے جہم سے غلبت رکھتا ہے۔ اور بقدر اپنی لیاقت کہے اس کے لئے قرآن کہنے کو تیار رہتا ہے۔

چنانچہ جہاں تک وطن کے غیر سیاسی تصور کا تعلق ہے۔ اقبال کے تصور وطن میں کسی نہیں ہوئی، اسی لئے جادوید نامہ اور سچو بابہ کر د اور غیر بکلیم میں ہندوستان کے متعلق وہ دین ٹڈی ہوئی نہیں لیتی ہیں یہی نہیں بلکہ اس وطن میں بسنے والی دوسری قوموں کے اخلاقی اور نفسیاتی طریقہ فکر سے متاثر ہونا اور اس کا اپنے تمدن کے ساتھ تجزیاتی طور پر مقابلہ کرنا، یہ سب اسی غیر سیاسی تصور وطن سے متعلق ہے۔ لیکن جب وطن کو کشمیت سیاسی تصور کے سمجھا جائے۔ تو یہ اقبال کے خیال میں اسلامی سیاسی تصور سے متصادم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ وہ مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں لکھتے ہیں: ”مگر زمانہ حال کے سیاسی اثر پھر میں وطن کا مفہوم محض جزائی نہیں، بلکہ وطن، ایک اصول ہے ہیئت اجتماع انسانیہ کا، اور اس اعتبار

سے جزائیاتی حدود اور مسلمان، مضامین اقبال مطبوعہ ۱۳۳۵ھ حیدر آباد دکن



سے ایک سیاسی تصور ہے۔ چونکہ اسلام بھی ہمیشہ اجتماعی انسانیت کا ایک قانون ہے۔ اس لئے جب لفظ وطن کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہو تا ہے۔

اس ہمیشہ اجتماعی انسانیت کی مزید تشریح کے لئے ہوتے ہوئے وہ لکھتے ہیں۔ یہ اسلام

## اسلامی بین الاقوامیت

ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو جس کے پہلے یہ پیغام دیا کہ تین نہ قومی ہے نہ نسلی ہے۔ نہ انفرادی، نہ پرائیویٹ، بلکہ خالصتاً انسانی ہے۔ اور اس کا مقصد باوجود تمام نظریاتی امتیازات کے عالم بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے۔ عالم بشریت کو متحد و منظم کرنے کے اور بھی طریقے ہیں۔ مثلاً اشتراکیت مگر یہاں اس سے بحث نہیں۔ یہاں اقبال کا مدعا محض یہ ہے کہ جغرافیائی وطن کا تصور انسان کو تنگ سے تنگ تر دائروں میں محدود کرے گا۔ اور اسلامی بین الاقوامیت کا تصور اس کے مقابلے میں زیادہ گشادہ، اور بڑی بڑی اجتماعی وحدتوں کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اقبال کے ”بنام“ ”نمائندہ“ کو اسی روشنی میں پڑھنا چاہیے اور

چین و عرب ہمارا، ہندوستان ہمارا، مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا

لے لے جغرافیائی حدود اور مسلمان۔ مفسرین اقبال مطبوعہ دارالحدیث لاہور

سے یہ ہرگز مراد نہیں کہ دنیا کو بزورِ تیغ فتح کر کے پھاڑ دینا مسلمانوں کا فرض ہے بلکہ یہ کہ بحیثیت بود و باش کے ساری دنیا مسلمانوں کا یا سارے انسانوں کا وطن ہے اس میں کسی ملک کی قید نہیں جس طرح "الارض للہ" کئی رو سے ساری زمین خدا کی ملکیت ہے، اور انفرادی ملکیت کسی صورت میں امانت سے بڑھ کر نہیں، اسی طرح کسی ملک کی سیاسی ملکیت جس پر سیاسی مملکت قائم ہو، محض ایک منگامی اور غیور اصول ہی چیز ہے۔ ساری دنیا وطن بن سکتی ہے، لیکن وطن کے معنی "سیاسی وطن" کے نہیں ہیں۔

خالص اپنی نقطہ نظر سے اسلامی ملت کو ایک اجتماعی وحدت قرار دیا ہے، اور وہی اسلامی قومیت کی اساس ہے، وطن یا کسی اور تصور میراث وحدت جذب نہیں ہو سکتی کیونکہ جس طرح اسلامی اجتماعیت ایک وحدت ہے اسی طرح تمام کفر ایک وحدت ہے کیا خدا کی بارگاہ سے امت مسلمہ کا نام رکھوانے کے بعد بھی یہ انجائش باقی تھی کہ آپ کی ہدایت اجتماعی کا کوئی حصہ عربی، ایرانی، افغانی، انگریزی، مصری یا ہندو قومیت میں جذب ہو سکتا ہے۔ امت مسلمہ کے مقابل یہ صرف ایک ہی ملت ہے اور الاقرۃ للہ وحدت کی ہے۔

سید خزانہ قادری، صدور اور اسلامی مسائل میں انتہا لے کر مولانا شبیر احمد عثمانی نے ۱۹۴۵ء میں مولانا حسین احمد مدنی کو یہی جواب دیا۔

اس کی مزید تشریح انہوں نے اپنے اس قطعہ میں کی ہے،  
 کہے کو پیچہ زو ملک نسب را      نہ داند کلمتہ دین عرب را  
 اگر قوم از وطن بوردے محمد      نہ داندے دعوت دین بولہبیا  
 اقبال نے الکفرۃ یقینہ واحدہ کی طرف توجہ اشارہ کیا ہے اس کو اگر سرسری  
 طور پر پڑھا جائے تو بڑی سخت غلط فہمی کا امکان ہے۔ میرے خیال  
 میں یہ استدلال اقبال محض ایک تنگ نظر مولوی کو قائل کرنے کے لئے  
 استعمال کیا ہے، جو معقول کے مقابلے میں منقول سے زیادہ آسانی سے قائل  
 ہو سکتا ہے۔ بلیت کفر اور بیت اسلام دونوں اجتماع انسانی ہیں جذب  
 ہو سکتی ہیں اور اقبال نے اس مشہور و معروف خط میں جو بلکن کے نام ہے  
 اس کی تشریح کی ہے۔

یہ کہ مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں بہارا، اور تھر ملک دست کہ  
 ملک خدا ہے دست کے معنی تمام دنیا کو ہی وطن سمجھنے کے ہیں انہیں وطن  
 کی تعریف کو سرے سے مٹا دینے کے ہیں، اسلامی ریاستیں قائم کرنے کے  
 ہیں، اسی خط سے معلوم ہوتا ہے:-

اسلام کہ جہاں سنائی اور کشور کشائی میں جو کامیابی ہوئی ہے، میرے

نزدیک وہ اس کے مقاصد کے حق میں بے حد مضربحتی۔ اس طرح وہ  
اقتصادی ہول نشوونما نہ پاسکے۔ جن کا ذکر قرآن کریم اور احادیث نبوی  
میں جا بجا آیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مسلمانوں نے ایک عظیم الشان سلطنت  
قائم کر لی، لیکن ساتھ ہی ان کے سیاسی نصب العین پر غیر اسلامی رنگ چڑھ  
گیا، اور انہوں نے اس حقیقت کی طرف سے آنکھیں بند کر لیں کہ اسلامی اصولوں  
کی گیرائی کا نائرہ کس قدر وسیع ہے۔

اس کی نائید بانگ ورا کے اس شعر سے بھی ہوتی ہے۔

ہو چکا گو قوم کی شانِ جلالی کا ظہور

ہے مگر باقی ابھی شانِ جمالی کا ظہور

تاریخی اسلام اور حقیقی اسلام | اس طرح اقبال تاریخِ تمدن اسلام کو  
باعتبارِ صفتِ دو پہلوؤں میں منقسم کر

دیتے ہیں۔ ایک تو تاریخِ تمدن اسلام کی باطنی تاریخ جس پر اقبال کی اپنی

”اسلامی فکر و دینی کی تشکیل“ کی بنیاد ہے، دوسری ظاہری تاریخِ اسلام

جو بادشاہوں کے جاہ و جلال سے بھری ہوئی ہے۔ اکثر وہ جاہ جلال سے

مرعوب ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس کیفیت کی ان کے نظامِ سیاسی میں کوئی

اہمیت نہیں۔ جو چیز جاہ و جلال سے انہیں مرعوب کرتی ہے۔ وہ بے پناہ

شع اقبال نامہ، ڈاکٹر نکلسن کے نام خط صفحہ ۱۷۴

طاقت کا مظاہر ہے۔ اور اس میں مسلمان اور غیر مسلمان کی شرط نہیں  
لیکن اس جادو کا موطر بھی ان کے پاس ہے اور وہ خیر و شر اور فقر کا حصول  
ہے۔

پس جلالی تاریخ اسلام کا ہر باب مثلاً طارق بن عمر اور فتح اندلس "خندہ  
دوست" خولیش ایش میشر بروگفت " میں اصلی قدر سیاسی استیلا کی نہیں  
ہے۔ اسی طرح "تینوں کے سائے میں ہم پل کر جواں ہوئے ہیں" میں تین  
محض خونریزی اور فتوحات کا رمز نہیں، دونوں کی قدر دراصل شجاعت کی  
قدر ہے جس تعدادم کے اقبال فاکل ہیں وہ اخلاقی تعدادم ہے۔

"ہی تعدادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے  
نظر انداز کرنا چاہیے، حالانکہ اس باب میں ان کا عدنا غالباً سیاست سے  
جدید طبیعت سے ہمیں معلوم ہوا ہے کہ مادی قوت کے جزو لا یتجزا نے  
ہزار ہا سال تک ارتقاء کی بلدیج طے کرنے کے بعد موجودہ صورت اختیار  
کی ہے پھر بھی وہ فانی ہے اور اس سے مٹا دیا جاسکتا ہے، قوت ذہنی یا  
میوں کہہ لیجئے کہ جسم انسانی کے قدر یا پرالو کی بھی یہی کیفیت ہے، عدد  
برس کی مسلسل جدوجہد اور تعدادم و یکبار کے بعد وہ موجودہ صورت تک پہنچا  
تے۔ پھر بھی عوارض ذہنی کے مظاہر مختلفہ سے اس کی بے ثباتی اور عوام  
استحکام ظاہر ہے۔ اگر وہ بدستور قائم و باقی رہنا چاہتا ہے تو یقیناً وہ اپنی

کے در پر عبرت کو فراموش نہیں کر سکتا۔ اسے لامحالہ ان قوتوں سے اپنے قیام کی خاطر استمداد کرنی پڑے گی جو آج تک اس کے استحکام کی ضمانت رہی ہے۔

تاریخ اسلام کا باطنی رخ مسلمان حکما اور فقہاء کے تفکر کی تاریخ ہے۔ اس تفکر میں "مکان" کی جو حیثیت ہے۔ اس سے جغرافیائی وطن کے تصور پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

"اسلامی مذہبی تفکر کی تشکیل جدید"۔ یہ پانچویں خطبے کا موضوع اسلامی رُوحِ تمدن ہے۔ اس میں اقبال نے "علم" کے ذرائع سے بحث کی ہے۔ باطنی واردات کے علاوہ قرآنِ عظیم کے نوادہ ذرائع کا بیان کرتا ہے۔ یہ ذرائع فطرت اور تاریخ ہیں "مکان" کے متعلق فطرت کے نقطہ نظر سے بحث کرتے ہوئے اقبال نے پہلے عراق کے میاللات دہرائے ہیں جو ذاتِ باری کے تعلق سے کسی نہ کسی طرح کے مکان کا قائل تھا۔ اس سلسلے میں اس نے مکان کی تین نوعیتوں کا ذکر کیا ہے۔ مادی اجسام کا مکان، غیر مادی ذاتوں کا مکان اور مکانِ خداوندی، مکانِ آزادی سب سے زیادہ انسانی رُوح کو حاصل ہے جو اپنے عجیب ہر کے باعث یہ حقیقت بھی ہے کہ نہ مکان

ہے اور نہ متحرک۔ اس مکان کی لامحدود فطرتوں سے ہوتے ہوئے ہم مکان  
 خداوند ہی تک پہنچتے ہیں جو تمام الہاد سے آزاد ہے اور جو ایسا نقطہ  
 ہے جہاں تمام لامحدودیتیں اکریں جاتی ہیں۔

یہ خلاصہ بیان کر کے اقبال نے نتیجہ پیش کرتے ہیں کہ اہل عراقی کی کوشش  
 مکان کے محرک نمود کے نقطہ تک پہنچنے کی ہے۔

اسی طرح تاریخ کے قرآنی تصورات میں اقبال نے دو سبب دی اہول  
 دریافت کئے ہیں۔ ۱۔ تمام انسانوں کی اہل ایک ہے ۲۔ وقت کی  
 واقعیت کا ایک گہرا احساس، اور زندگی کا وقت میں ایک مسلسل حرکت  
 کی حقیقت سے نفی۔

ان میں سے پہلے تاریخی اصول سے یہ نتیجہ نکلتا ہے: جغرافیہ حدود کی  
 قومیت کے عروج اور سقوط میں جو قومی کہلاتی ہیں ان پر زور دینے  
 کی وجہ سے یورپ کے ادب اور فن میں وسیع انسانی عناصر مقبول ہی ہو  
 کر رہ گئے ہیں۔

دوسرے اصول یعنی وقت کے واقعیت کا احساس اور زندگی میں  
 وقت کے محرک نمود کی تشریح ابن خلدون کے یہاں ملتی ہے۔ جس  
 کے یہاں تاریخ ایک مسلسل اجتماعی حرکت ہے۔ وقت میں ایک واقعی اور  
 لازمی ارتقاء ہے۔ اس سے نہ مانی پرستی لازم ہے، جس کا التزام اقبال نے



اکثر تنقید نگاروں نے لگایا ہے اور نہ تہذیب پرستی۔ کیونکہ ابن خلدون  
 ہی کی زمانی اقبال نے مزید تشریح کی ہے۔ تاریخ و وقت میں ایک  
 مسلسل حرکت کی حیثیت سے ایک حقیقی تخلیقی حرکت ہے۔ اور ایسی حرکت  
 نہیں جس کا راستہ پہلے سے مقرر کیا جا چکا ہو، اسی سبب سے تاریخی  
 نواز، تاریخی تفسیر یا تاریخی فکر کے تمام نظریے خواہ وہ ہر اعلیٰ تش کے  
 پیش کرتے ہوئے ہوں یا نئی تش کے بالکل غلط اور ناقابل قبول ہیں۔

ہندوستان کی عملی سیاست کی حد تک اقبال کے اس عمل سے کہ

### ۳۔ پان اسلامی تحریک

وطنیت غیر سیاسی اور سیاست دینی بنادی جائے یہ سوال پیدا ہوتا ہے  
 کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ ہندوستانی مسلمان ہندوستان کے ہندوؤں سے  
 الگ ہو کے کسی پان اسلامی تصور کا جائزہ لینے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔  
 اور اس جائزہ سے پہلے پان اسلامی تحریک کا ذکر ضروری ہے۔

پان اسلامی تحریک جو جمال الدین افغانی کے ہاتھوں مکمل ہوئی، دراصل دو  
 قسم کے جوہر یا اسلامی رجحانات سے مرتب ہوئی۔ ان میں سے پہلا رجحان  
 تھا اور دوسرا سیاسی۔ اصلاحی رجحان نے سب سے پہلے دینی تحریک  
 کی شکل اختیار کی۔ محمد بن عبدالوہاب کی یہ تحریک بنیادی طور پر داخلی تحریک  
 تھی اور اس کا مقصد رسوم و باطل عقائد سے مذہب کو پاک کرنا تھا، لیکن



چونکہ اسلام میں داخلی اور خارجی عناصر ایک دوسرے سے آسانی کے ساتھ علیحدہ نہیں کیے جاسکتے۔ اس لئے اسلام کی ہیئت اجتماعی پر اس کا اثر پڑنا ضروری تھا۔ یہ اسلام کی ہڈی کی ترکیب تھی۔ اور اس طرح ایک PURITAN ترکیب۔ ترکوں نے اس کی سیاسی طاقت کا اندازہ کر کے اسے محمد علی حذیفہ مفسر کے ذریعے دبا دیا۔ لیکن اس ترکیب نے اسلام کے عقائد سے فداست پرستی اور جہالت کو الگ کرنے کی جو کوشش کی، اس کا اثر آج بھی عربوں کی نئی زندگی پر نمایاں ہے۔

ترکوں میں بھی قریب کے نئے جمہوری نظریوں کے زیر اثر جمال الدین افغانی کی ترکیب سے پہلے ہی اجزائی تحریکیں شروع ہو گئی تھیں، لیکن یہ زیادہ تر غیر مذہبی تھیں۔ وہابی تحریک کی طرح ایک دوسری بڑی طاقت والی مذہبی تحریک ملائیس میں پیدا ہوئی جو سنتی تحریک کہلاتی ہے۔ اس تحریک کا مقصد تبلیغ بھی تھا، اور عام مسلمانوں میں قریب کی وہ بدن برکتی ہوئی چیر و سننی کے ساتھ بیداری کا شعور پیدا کرنا بھی۔

اس زمانے میں ایران میں محمد علی باسکی تحریک شروع ہوئی، بقول تہمتی عبدالغفار صاحب گویا تحریکوں کا یہ ایک مثلث تھا، جس کا ایک

نادید ایرانند میں تھا، ایک بخاری، اور ایک طرابلس میں، اس مثلث کے اندر اور بھی بہت سی تحریکیں ۱۹ ویں صدی میں اپنا اپنا کام کر رہی تھیں۔ مگر یہ تین مرکز ایسے تھے جن سے سید جمال الدین افغانی کی زندگی بھی متاثر ہوئی۔

پہلی تحریکیں، دہلوی، سنوسی اور بابی فیما مابین مذہبی اور اصلاحی تھیں۔ ساتھ ہی ساتھ عربوں میں ترکوں کے استبداد سے آزادی کی اور ترکوں میں ایک طرح کی جمہوری آزادی آمد لیہ پہلے کے استبداد سے مقابلے کی دو تحریکیں نمودار پارہی تھیں۔ قاضی عبدالغفار صاحب ان میں سے آخر الذکر تحریک کا ذکر کرتے ہیں۔ انیسویں صدی کے وسط میں جب روس نے باوراکہ قفقاز پر اور فرانس نے الجزائر پر قبضہ کر لیا تو الجزائر میں عبدالغفار کی تحریک شورش ہوئی اور وسط ایشیا میں روس کے خلاف نعتہ بند یہ تحریک نے زور پکڑا اور پھر چینی ترکستان میں بخاری شورش ہو گئیں جن کے ایک مشہور لیڈر محبوب بیگ تھے۔ علاوہ بریں بخاری میں مجلس اتحاد اسلام قائم ہوئی جس کی جدوجہد کا رشتہ زجران ترکوں کی تحریک سے ایسا ہے، چنانچہ ۱۹۰۵ء میں جب شیخ قسطنطینہ میں موجود تھے تو اسی تاریخی تحریک کے لیڈر یوسف بی

نے اس جگہ وہ تحریک ایٹم اور فانی شروع کی جس کو بعد میں اٹا ترک کے  
 شرکاء کا رنے بھی اختیار کر لیا تھا۔ اس تحریک کا پرہ و پائندہ اعتراف مکمل  
 ترک یو او کے ذریعہ سے کیا جاتا رہا جس کے اوٹرا احمد بے عقائد تھے  
 اس طرح بنجارا میں الہ پاشا کا پہنچنا کوئی تعجب چیز بات نہیں۔ اور  
 ترقیوں کی انجمن اتھار ترقی کو جو تعلق وسط ایشیا کی ترقی تحریک سے تھا  
 اس کا یہ منطقی نتیجہ تھا کہ انور پاشا بنجارا اور وسط ایشیا میں ترقیوں کو  
 مضبوط اور منظم کرنے کی کوشش کرتے۔ انور پاشا کی اجتہادی عقلی دراصل  
 یہ ہے کہ بجائے آسمانیوں کے ساقط ہونے کے بنجارا کی جمہوریت کو منظم کرنے  
 کے، جس کی دعوت انہیں دی گئی تھی۔ انہوں نے ہشتالیوں کے خلاف لہجہ  
 قزاقوں کا ساتھ دینا مناسب سمجھا۔ اگر انہوں نے بجائے بنجارا اور  
 تاجکستان کے چینی ترکستان کو پرانے عزم کی جمہوریت کے لئے انقلاب  
 پر آمادہ کرنے کی کوشش کی ہوتی تو یہ شاید ترقی پسند اقدام ہوتا۔ لیکن  
 محض ترقی تحریک کے عین نقطہ نظر کے آگے انہوں نے امداد النہر کے پاس  
 عظیم الشان اقتصادی انقلاب کو نظر انداز کر دیا جس کو وہ بہت بد  
 پہنچا سکتے تھے۔

بہر حال انور پاشا سے بہت پہلے یہ ترقی تحریک یقینی طور پر انقلابی تھی  
 کیونکہ شاید ایشیا کے مسلمانوں میں یہ پہلی جمہوری تحریک تھی۔

سید جمال الدین افغانی کی نام نہاد "پان اسلامی تحریک" داخل مسلمانوں کے ہر ملک میں قومی اور جمہوری عناصر کو تقویت پہنچانے کی تحریک تھی اس زمانے میں یورپ میں طینی قومیت لغتور ایک طرح کا سیاسی مذہب بن گیا تھا اور یورپ کی ہر طاقت و قوم کی طاقت کا راز وطن پرستی کے غلو میں ٹھوندا جاتا تھا۔ یہی زمانہ ہندوستان میں آزاد اور حالی کی "حسب وطن" عالمی فطرتوں کا ہے۔ وطنیت کے غلو کا جو بولناک انجام پہلی عالمگیر جنگ کی شکل میں منظر ہوا، اس سے بھی عام لوگ واقف تھے ابھی تک عاتقاناس میں عموماً اور ایشیا کے لیے ہوئے ملکوں میں خصوصاً وطنیت، سیاسی ترقی کا معنی گر سمجھی جاتی تھی طبقاتی کشمکش اور معاشی بیماریوں کی تشخیص یورپ میں ہو چکی تھی۔ مگر مشرق کے مسلمان ان تمام معاشی اور اقتصادی تغیرات سے نا آشنا تھے۔ اس لیے سید جمال الدین افغانی کی تحریک طینی قومیت کو ہر جگہ تقویت بخشتی ہے۔ وہ اس لحاظ سے ترقی پسند ہے کہ وہ ہر جگہ خود مختاری اور نشاط ہی اور جاگیر دارانہ نظام پر کاری ضرب لگاتی ہے، اور جمہوری طرز حکومت کو حمایت کرتی ہے۔ اس تحریک کا سب سے اہم نصب العین جمہوریت ہے جو خود بخود ان مختلف قوموں کو ارتقاء کی طرف لے جائے گی۔ یہ تحریک ان مشرقی ملکوں میں ایک طرح سے سیاسی قرون وسطی کا خاتمہ کرتی ہے، اور جمہوری سرمایہ داروں کے آغاز کا پیام دیتی ہے۔

ان مختلف اسلامی قومیتوں میں کسی قسم کے سیاسی اتحاد یعنی کسی نہ کسی طرح کے وفاق کا سوال بھی سید جمال الدین افغانی کی پیش نظر ضرورت تھا۔ اس وفاق کی ان کے یہاں کوئی مرکزی یا مقصود بالذات حیثیت نہیں۔ یہ وفاق وہ اصل مختلف اسلامی قومیتوں کی طاقت کے ایک ایسے اجتماع کا تصور تھا، جس کے ذریعے مغرب کی سرمایہ دار شہنشاہیت کا خود اس کے ہتھیاروں سے مقابلہ کیا جائے۔ اس وفاق کے تصور کی بنیاد سید جمال الدین افغانی کے یہاں اسلامی یا مذہبی نہیں بلکہ دراصل سیاسی تھی۔ اس کا قیام دائمی نہیں بلکہ بنگاما ضروریات کے باعث تھا۔ اور اقبال نے بھی جہاں کہیں اتحاد اسلامی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس کے کوئی پان اسلامی ریاست ہرگز مراد نہیں۔ یہ ان اقوامی اتحاد اسلامی جو مشرقِ قرب اور مشرقِ وسطیٰ میں پورے کی پورے ہوتی یا اس جیت کے خلاف ایک سیاسی فیصلہ بن سکے۔ چنانچہ جب وہ یہ کہتے ہیں کہ،

ایک ہوں مسلم حرم کی پاس بانی کے لئے  
نیل کے ساحل سے لے کر تاجکاب کا شہر

۱۔ لائحہ ہواقبال کا وہ بیان جو منشی حسین کی نایید میں انہوں نے ۱۹ ستمبر ۱۹۲۲ء کو دیا۔ مطبوعہ

SPEECHES AND STATEMENTS OF IQBAL

تو اس شعر کا سنگِ نبیاء لفظہ پاسبانی ہے۔ وطنیت کا جو جواز سید  
جمال الدین افغانی کی تحریروں میں ملتا ہے۔ وہ البتہ اقبال کے یہاں نہیں۔  
کیونکہ اقبال کے نزدیک اسلامی بین الاقوامیت جو کچھ عرصے کے بعد ایک طرح  
کی اسلامی اشتراکیت بن گئی، بجائے خود ایک سیاسی وحدت ہے۔

تحریک اتحادِ اسلامی یا پانِ اسلامی تحریک میں بہت جلد ترکی کے سلطان  
عبدالحمید غاں کے پر و کھیلے کہ اس سے اگر جمہوری اور انقلابی عناصر ادگ  
کر دیئے جائیں۔ تو اسے ایک طرح کی اسلامی شہنشاہیت کے پرچار کے لئے استعمال  
کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ سلطان نے سید جمال الدین افغانی کو بلا کے ایک طرح  
کی نظربندی کے عالم میں رکھا۔ اور ان کے خیالات کو نوڑ نوڑ کے ایک ایسی  
رجعت پسند پانِ اسلامی تحریک فرسش کی جو افغانی کی تعلیم کے بالکل خلاف  
تھی۔ پانِ اسلامی تحریک کو انہوں نے اپنے استحکام اور اپنی رجعت پسند  
داخلی اور خارجی حکمت عملی کے استحکام کے لئے استعمال کیا، اور اس سے کوئی  
غور پر وہ تحریک خلافت متاثر ہوں جو ہندوستان کے غلام مسلمانوں میں  
گزشتہ جنگ کے بعد بہت مقبول ہوئی۔ اس دوسری سرایہ دار شہنشاہیت  
تحریک پانِ اسلامت یا تحریک خلافت میں واحد اخلاقی قدر تحریکِ آزادی  
یعنی یورپ کے سامراج سے آزادی کی تحریک تھی۔

اسی دوسری پانِ اسلامی تحریک کا یہ پہلو خصوصاً برطانیہ کے سامراج

نے شروع شروع میں بہت مخالفت کی، مگر برطانوی خارجی حکمت عملی جس کو ہر نقصان پہنچانے والے حربے سے اپنے فائدے کا کوئی نہ کوئی پہلو نکال لینے میں کمال حاصل ہے، اسے بھی اپنے مطلب کے لئے ہر سٹیم کارلانے میں ناکامیاب نہیں ہوئی، چنانچہ بیناقتی سمعہ باد کی سرپرستی کر کے اس نے اطالیہ کے خلاف ایک محاذ تیار کر لیا۔ اطالیہ کی ناشلیت اس زمانے میں اسلامی ممالک سے جو ہی طرح "فاشٹی" گورنری "سورسٹینی لی بیایس تیخ اسلام" گھمرا رہا تھا۔ اس کے بعد دوسری جنگ عظیم میں جب جرمنی کے شکست کے شمار بہت زیادہ نمایاں ہو گئے۔ اور یہ اندازہ ہونے لگا کہ جنگ کے بعد مس برطانیہ دنیا کی سب سے زیادہ طاقتور حکومت بن جائے گا تو عرب لیگ کی سرپرستی کا سلسلہ شروع ہوا۔ اگر امریکہ کے سربراہ یہودیوں اور خود یہودیوں کے بعض یہودی ذہنی فائدوں مثلاً پروڈیوسر لاسکی نے فلسطین کے معاملے میں عرب لیگ کے احساسات اور وحشی مفادات کی مخالفت شروع کی تو برطانوی خارجی حکمت عملی نے "میانہ روی" کا عمل شروع کیا۔ اور اس میانہ روی کے سلسلے میں آرنسٹین پر برطانوی اقتدار باقی رہ جائے تو کیا کہنا۔ ایک اہم برطانوی فوجی بندرگاہ احمد ایک اہم فوجی مرکز فلسطین میں برطانوی سلطنت کی منہ رگ کی حفاظت کے لئے بہت کام آئے گا۔ قیقہ محض اس دوسری پان اسلامی تحریک، یعنی "شہنشاہی" اور سربراہی



پان اسلامی تحریک کا اقبال کی اتحاد اسلامی کی بنیاد پر سے کوئی تعلق نہیں۔  
 کیونکہ اس دوسری تحریک کا تعلق دنیا کے مالی مراعات سے ہے، تو بن اسلام  
 سے نہیں، اور نہ اسلامی اقتدار پر سے ہے۔

اقبال کی پان اسلامی تحریک، خواہ وہ نشر میں ہوں یا نظم میں، تین نوعیتوں  
 کی ہے، (۱) وہ نظمیں، اشعار یا تحریروں جن میں مختلف اسلامی ممالک کی تمدنی قدر  
 کا ذکر ہے، ان کی توصیف یا تنقید ہے، (۲) وہ اشعار یا تحریروں جن میں  
 مختلف اسلامی ممالک کے سیاسی اور تمدنی مسائل پر تبصرہ ہے (۳) ایک طرح  
 کے اتحاد اسلامی کی طرف اشارہ، جس سے اس اتحاد کا مقصد ایک واحد سیاسی  
 مملکت قائم کرنا ثابت نہیں ہوتا۔

اقبال کی پان اسلامی تحریک کی تمدنی قدریں اکثر انا پر تنقید سے کرتے ہیں۔

اقبال کی پہلی اسلامی نظم ”سلسلی“ پر ہے، یہاں آثارِ قدیمہ مرقی نہیں غیر مرقی  
 نہیں۔ اس میں رسی کے ہلالی دور کی شانِ جلالت کا بھی ذکر ہے، جیسے  
 زلزلے جن سے شہنشاہوں کے درباروں میں ہتھے

شعلہٴ شمس پر پہاڑ جن کی لواروں میں سستے

کیوں تیرے لوار محض وہ تلوار نہیں ہے جو انسان کا خون بہاتی ہے یہ  
 تمدن اور وقت اور امن اور تیر کی تلوار ہے جو وقت سے سلسلی کا نازک



تمدن اور اس میں بھی خصوصیت سے فریڈک نیمنی کے زمانے کا تمدن وہ  
 دھارا ہے جو اسلام کے فلسفے کی حرکتیت اور اسلامی منطق کے تجزیاتی سلسلے  
 کو یورپی نشاۃ ثانیہ سے ملاتا ہے، سسلی کے فریڈرک نے جو یونیورسٹی ٹیچرز  
 میں ختم کی گئی، وہ مشرق اور مغرب کے اشتراک تمدن اور نشاۃ ثانیہ  
 کے ذہنی انقلاب میں ایک ایسا خاص درجہ رکھتی ہے جس کے نہ صرف مشرق  
 بلکہ عام یورپی موزخین مصروف ہیں، تلوار اُسی ذہنی تلوار کا نام ہے جس نے  
 قرون وسطیٰ کو یورپ میں ختم کیا اور نشاۃ ثانیہ کا آغاز کیا۔

ایک جہان تازہ کا پیغام تھا جن کا ظہور

کھانسی عصر کہن کو جن کی تیغِ نابھور

مردہ عالم زندہ جن کی شورشِ ختم سے ہوا

آدمی آزاد زنجیر تو ہستم سے ہوا

”بلادی اسلامیہ“ جس سے بانگِ درا کا حقیقہ سوم شروع ہو گیا ہے،

اس میں آثارِ قدیمہ زیادہ مرقی ہیں۔ اس لئے انہی کا بجاہ و جلال خواہ وہ

اخلاقی ہو یا غیر اخلاقی زیادہ نمایاں ہے۔ اس میں دلی کے ”خیر الامم کے

”اجداد“ اور بغداد کے ”جانشینانِ پیمبر“ جمہوی طور پر قابلِ ذکر سمجھے گئے

ہیں اور انہی سے استقبال کے لئے کوئی اخلاقی درس نہیں اخذ کیا گیا۔ لیکن

یہ التزام اگر تسلطِ علیہ پر عاید ہوتا ہے تو شرطِ بر دار نہیں ہوتا، جس کے

آہٹار میں تمتن پیام بری اور تمدنی تسلسل کی اخلاقی قدر موجود ہے۔  
 اس زمانے میں اقبال "شاہی" سے کسی قدر عصب زدہ تھے، حالانکہ  
 بعد میں فقر نے شاہی کی جگہ لے لی۔ مگرستان شاہی میں یہ شعر ہے۔  
 دل ہمارا یاد عہد رفتہ سے خالی نہیں

اپنے شاہوں کو یہ امت جھوٹے والی نہیں  
 ہنگام شاہی میں "قرب سلطان" ایک نظم ہے ایسے معاشرے میں جہاں  
 شاہی باقی ہو اقبال نے حافظ کے ایک مصرع اور ایک شعر کے ذریعے یہ  
 سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ پہلے تو یہی مسلک اختیار کرنا چاہیے کہ شاہی  
 سے دور ہے۔

یہی اصول ہے سرمایہ سکون حیات  
 گدائے گوشہ نشین تو حافظا مخدوش  
 لیکن اگر قرب سلطانی ہی کا شوق ہے تو ہمیشہ نیک نیتی برتنا چاہیے۔  
 جمل اور تجلی است رائے افواہ شاہ

جو قرب اولیٰ در صفائے نیت کوشش

ماہر جو فقر کے فلسفے کو کمال تک پہنچانے کے اقبال کسی نہ کسی طرح  
 کی شاہ پرستی سے آخر تک اپنے دماغ کو چھٹکارا نہ دلا سکے چنانچہ امان اللہ  
 خان، نادر خان، شاہ افغانستان، ظاہر شاہ یہاں تک کہ فرزانہ بھوپال

کو مخاطب کر کے انہوں نے نظمیں لکھیں۔ اقبال کی حمایت میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جوں جوں زمانہ گزرتا گیا ان کی رن نشموں سے مدح کا پہلو بالکل خارج ہوتا گیا اور مشغلت اور عمل کا پہلو چڑھتا گیا لیکن لیکن مشغلت اور خیر کی تلقین سعدی کی زبانی اچھی معلوم ہوتی ہے اور سعدی کے زمانے کے لحاظ سے موزوں بھی تھی، بادشاہوں کا ذکر، اور ان کا گوارا کر لیا جانا ہی اقبال کی انقلابی تعلیم میں خارج ہوتا ہے، اور اس سے ایک ایسا تضاد پیدا ہوتا ہے جس کی تاویل نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح جاوید نے اسے میں "کاخ سلطین مشرق" آنسوئے افلاک واقع ہے اور غلبہ کو یہ ہے کہ پھر سلطان اور ابدالی کے ساتھ اقبال نے نادر شاہ ایرانی کو بھی اس کا رخ میں جگہ دی ہے۔ تو ت کے نوید محض کو اگر واحد اخلاقی خوبی قرار دیا جائے تب تو شاید نادر کا اس کا رخ میں مقام نکل آئے ورنہ اشتراکی تو کیا اسلامی اخلاقی تدبیریں بھی کسی ایسے بادشاہ کو آں سورے افلاک حکم نہیں دے سکتیں جس نے دہلی میں قتل عام کرایا ہو، اور پھر ایسے بادشاہ کے متعلق یہ کہنا "نادر آں دانا سے ریزا تھا"۔ یا تو مجھے اقبال کا نقطہ نظر سمجھنے میں یہاں غلط فہمی ہوئی ہے یا اس سے اتفاق کرنا بہت مشکل ہے۔ اگر جدید ایران کا "نادر شاہ" ہی میں ڈھونڈنا تھا تو اقبال کو اور کوئی شخص ملتا۔

بہر حال جہاں تک آثار قدیمہ کا تعلق ہے، اقبال کی توصیف و تعریف  
 خیر و شر کے اخلاقی معیار کی ایسی زیادہ پابند نہیں اور خیر و شر سے زیادہ اقبال  
 کی نگاہیں طاقت کے منظر سے مسحور ہو جاتی ہیں۔ انہیں یاد نہیں رہتا کہ ان  
 کے بنیادی فلسفے کے تحت جب تک طاقت کو خیر و شر کی کسوٹی پر نہ  
 آزمایا جائے اس کو مسخر نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح سلطان محمود کے مزار  
 پر وہ طاقت کے تصور سے مسحور ہو جاتے ہیں۔

گنبدِ در طوبیٰ اور چرخِ بریں

ترتیبِ سلطان محمود است ایں

برقِ سوزاں تیغِ بے زہارِ او

وشتِ دور لرزندہ از یلغارِ او

غیبت یہ ہے کہ لشکرِ محمود کے ساتھ وہ کچھ بیچ طوس (فردوسی) کو  
 نہیں بھولتے ہیں۔ مولانا سید سلیمان ندوی نے اپنے "سفرِ افغانستان" میں  
 سلطان محمود کے مزار پر اپنے احساسات کا تذکرہ کیا ہے لیکن اقبال کے  
 ردِ عمل کا کوئی خاص ذکر نہیں کیا۔ وہ لکھتے ہیں "حکیم و شاعر اقبال کو حکیم  
 و شاعر سنائی کے مزار دیکھنے کا سب سے زیادہ اشتیاق تھا اور حکیم سنائی  
 کی جلالتِ شان سے کون واقف نہیں، ہم سب اس منظر سے متاثر تھے، مگر  
 ہم میں سب سے زیادہ اثر ڈاکٹر اقبال پر رہا، وہ حکیم مدوح کے مرنے

کھڑے ہو کر بے اختیار ہو گئے اور دیر تک نور زور سے رونے رہے۔  
 بہر حال اس سے یہ گزاندازہ ہوتا ہے کہ باوجود قوتِ محض کے سحر کے جو  
 طاقت اقبال کے قلب تک اثر کرتی تھی وہ فقر کی طاقت تھی۔ دوسری  
 طاقت یعنی جلال کی طاقت ان کے کلام میں محض سحرِ باطل ہے، اور جمال  
 کی طاقت ہی اصل اور بنیادی طاقت ہے۔ وہ حکیم بنائی اور اپنے آپ  
 میں بہت سی مشترک اور متوازی صفیتیں پاتے ہیں، اور اس طرح ایک ایسے  
 سلسلے کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو تفکر کے باطن کی طرف اور اداسے سے  
 گریز کے بجائے اداسے کے احتساب اور اس کی تسخیر کی طرف لگتا ہے۔

من از پیدایا و از پنہاں در سرور

ہر دو را سراپای از دوق حصنورا

او نقاب از چہرہ ایماں کشود

ہر دو من تقدیر مومن دانود

ہر دو را از حکمت ستر کاں بحق

اور حق گوید میں از مروان حق

کہیں کہیں اس قوت پرستی میں قومی اور اجتماعی تعمیر کے بنیادی  
 اور اخلاقی اصول ملتے ہیں مثلاً اسی نظم "مسافر" میں احمد شاہ اہلِ کاپورا  
 ذکرِ بحیثیت "موسس ملتِ افغانیہ" ہے اور اصلی تحریرِ محض یہ ہے،

از خمیرش ملتے سمورت پذیر

اس سلسلے میں طاقت کا نفسیاتی تجزیہ مسئلہ خودی کے ذریعے کیا ہے ،  
خودی کو اپنا آئینہ بنا کے ساری دنیا کو اس آئینے میں دیکھنا قوت کی اصلی  
تفخیر ہے ۔

لئے فروش آں کو از خودی آئینہ ساخت

و غداں آئینہ عالم را شناخت

پھر حال اس نظم میں اور اسی طرح جاوید نامہ میں احمد شاہ ابدالی کی تعریف  
ہرگز ہرگز پانی پت کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ بہت افتخانیہ کو  
منتظم کرنے والے کی حیثیت سے ہے ایسا ایسے شخص کی حیثیت سے ہے  
جس نے قبائل کے فقور کو شملہ کے قومیت اور مملکت کے فقور کو انجمن  
میں رائج کیا ۔

مسجد نرطوب میں بھی اسی طرح جہاں اصل انسانی اور کائناتی قدیں ہیں وہاں  
اسلامی تمدنی قدیں بھی ہیں ۔

آہ وہ مرزا با حق و عربی شمسوار

حاجی خلیفہ عظیم صاحب صدق و حق

جن کے لہو کے طفیل آج بھی اندلی

خوش دِل و گرم اختلا کا سلوہ درون جہیں



آج بھی اس دین میں اے چشمِ غزال

اور نگاہوں کے تیر آج بھی ہیں دلنشین

”غیرہ ساربانِ حجاز“ اور وہ کھجور کا درخت جو عبدالرحمن اول نے اندلس میں کاشت کیا تھا، تمدن کے روانی ریز ہیں اور اُن سے متاثر ہونے کے لئے مسلمان ہونا ضروری نہیں۔ عبدالرحمن کی کھجور سوائی نظم کا ڈاکٹر نکستون نے بھی انگریزی میں بڑی خوش اسلوبی سے ترجمہ کیا ہے۔

اس کے بعد وہ اشاریا تحریریں ہیں جن میں مختلف اسلامی ممالک کے تمدن یا اُن کے سیاسی اخلاقی اور سماجی مسائل پر تبصرہ ہے۔ یہ تبصرہ محض ”اسلامی“ ممالک کی حد تک محدود نہیں۔ روس اور ہندوستان پر بھی اقبال نے اکثر تبصرہ کیا ہے لیکن چونکہ مضمون کا یہ حصہ اقبال کی اسلامیات سے متعلق رکھتا ہے۔ اس لئے ہم یہاں پہلے اسلامی ممالک کا ذکر کریں گے۔

عرب اور حجاز کی حد تک تو تمدنی تنقید سے زیادہ مذہبی تنقید کا عنصر کارفرما نظر آتا ہے۔ پس چہ بایکرو میں البتہ عرب سیاسی تشدد پر تبصرہ ہے صحرائیں آبادیوں کی دوری، اگر تمدن کی ہم آہنگی اختیاریت اور اتحاد کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔

سارِ خورام مثالِ بردندہ پیش

تو دانی نیست صحرائے خورشید

عربوں کے باہمی اتحاد، ایک سچی اور اصل عرب لیگ کے تصور کی بھی اہمیت  
 نے ضرورت محسوس کی تھی جس زمانے میں اقبال نے ”پس چہ باید کرد“ لکھا  
 ہے۔ اتحاد عرب کی تحریک مصر عراق اور فلسطین میں کافی زور پکڑ چکی تھی،  
 حالانکہ خود جزیرہ نمائے عرب، حجاز فلسطین اور شمالی افریقہ کے دوسرے  
 عرب ممالک میں ابھی اس تحریک کی ضرورت کا احساس اس وجہ سے نہیں تھا کہ  
 موجودہ سیاسی اور معاشی تقاضاؤں کے ان ملکوں کے باشندے بڑی حد  
 تک ناواقف تھے۔ چنانچہ اقبال نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے :-

استنبطی آدمی مگر دیدہ      بزم خود را خود زہم پاشید  
 لیکن عرب لیگ اس قسم کی نہ کہ جس کے پرشے میں یورپی سٹریٹجی واری  
 اپنا آئینہ سیدھا کرنا چاہے اس طرح وحدت نہیں بلکہ اشتراق ظہور میں آئیگا  
 اے زانوں مسند نمی بے خبر      نقد دواستین او نگر  
 از فریب او اگر خواہی اماں      اشتراش باز عرض خود ہاں  
 حکمتش ہر قوم را بے چارہ کرڈ      وحدت اعرابیاں صد پارہ کرڈ  
 تا عرب در حلقہ دامنش افتاد      آہاں یکدم اماں اور انداد  
 اسی طرح اتحاد عرب کے اصلی معنی عرب کی جغرافیائی وحدت کے نہیں  
 بلکہ اجتماعی خودی کے احساس کنیں، عرب کی جغرافیائی وحدت بھی اقبال کے  
 نزدیک اسی قدر قابل اعتراض ہے جیسے ہندوستان کی۔



بگذازد وشت و دروگرہ و دین خیمہ را اندر وجود خویش زن  
مغرب کے جدید تمدن کا احتساب اس تمدن کی معاشی یا ذہنی غلامی کے  
عالم میں نہیں ہو سکتا۔ اس کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے اس تمدنی وحدت کا اندازہ  
کرنا ضروری ہے جو تاریخ کے قسطل میں پوشیدہ ہے، اور جس میں تمدن عرب  
اور یورپ کے جدید تمدن میں بھی قسطل کا رشتہ ہے۔

عصر حاضر زاوۃ ایام نشست سستی آواز سے کلفام نشست  
مرد میرا بچتہ تر کن حسام را برہیار خود بن ایام را  
ترکی کی حد تک اقبال کے دورِ عمل کے دو پہلو ہیں، ترکی کی عزت کی آزادی  
کے وہ بہت بڑے حامی ہیں، اور اسی طرح نورانی عزت کے تمام  
آبادی پسند عناصر کے۔ اور اس لحاظ سے آفریقہ کی ان کے دل میں  
بڑی وقعت ہے، سیاسی اور معاشی سطحوں پر ترکی نے یورپ کی بڑھتی  
ہوئی سامراجیت کا سپلائی جس طرح روکا اس کی انہیں بڑی قدر ہے۔  
ایک طرح سے "ظلم اسلام" کا وہ عنصر یہی ہے۔

عروقی مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دھوا  
سمجھ سکتے نہیں اس داز کو سینا و نارانی  
مسلمان کو مسلمان کر دیا طوفانِ مغرب نے  
تلاطم لائے دیا ہی سے ہے گر ہر کی سیرانی

آورد

رہو آں ترک بشیر از می دل تبریز کا آں را

صبا کرتی ہے بوسے گل سے اپنا ہم سفر پیدا

اگر آزادی کی قیمت خلافت کی قربانی ہے تو خلافت کو قربان کر دینا  
ہی مناسب ہے اور اس مسئلے میں اقبال سعید علیم پاشکے بالکل ہم خیال تھے  
اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے

کہ خون صد ہزار انجسم سے ہوتی ہے سحر پیدا

اور منہ و قسطنطنیہ و دیوڑہ خلافت میں ہے :-

بنیں سچ کر تاریخ سے آگہی کیا خلافت کی کرنے لگا تو گدائی

خبر دیدیم ہم جس کی اپنے لہو سے مسلمان کہ ہے ننگِ پاؤں

ہی طرح مصطفیٰ اکمال کو ۱۹۱۲ء والی نظم میں آزادی کی جدوجہد کے

لئے لامتناہی حرکت کی تلقین کی ہے خواہ اس کا تعقل ہو سکے یا نہ ہو سکے، تلقین

فطری کے اس شعر سے کی ہے :-

ہر کج راہ و حد اسب براں تا ز کہ ما

بار امانت درین عرصہ بہ تغیر شدیم

۱۹۲۲ء

۱۔ ملاحظہ ہو خلافتِ اسلامیہ پر اقبال کا مضمون مترجمہ چوہدری محمد حسین "تذکرہ اقبال" حیدرآباد دکن

لیکن جب ترکی نے مغرب کی ذہنی غلامی قبول کر لی تو اقبال نے بیشک  
 سمعت نکمہ حسینی کی ہے۔ ترکوں نے جغرافی و طغیت تو نہیں لیکن "تورانی  
 فلسیت" کو اپنا قومی معیار بنایا۔ اور اقبال نے اس پر تنقید کی ہے۔ تورانی  
 فلسیت کے ساتھ ہی ساتھ یورپ کی محض معاشری زندگی کی تقلید کسی قوم  
 کے قوائے عملی کی تجدید نہیں کر سکتی۔ کیونکہ تقویم حیات یا ہمنی کو محض دہرانا  
 یا تاریخی تقلید قومی زندگی نہیں بلکہ موت کی طرف لے جاتی ہے۔ چنانچہ سعید  
 حلیم پاشا کی زبانی یہ اشعار کہلواتے ہیں :-

مصطفیٰ کو از تجدد می سزود	گفت لقتش کہ نہ راید ز دود
نور گردد کعبہ را ز خست حیات	گر ز آفرنگ آید شلالت و سنا
مرگ را آہنگ نور چنگ نیست	نمازہ اش جزو کہنہ آفرنگ نیست
سینہ ادا دے و میگرد نمود	در خمیرش عالمی دیگر نمود
لاجرم با عالم موجود ساخت	مثل موم از سوز این عالم گدازت
طرز نئی باور نہاد و کائنات	نیست از تقلید تقویم حیات

اسی تقلید کی وجہ سے انکا خیال ہے کہ مصطفیٰ کما کی اور رضا شاہ دونوں  
 میں اس رہبر کمال کے صفات نہیں جو مغرب کے سامراج سے مشرق کی نجات کا  
 باعث ہو گا۔ نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمودار کی  
 کہ روح مشرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

ترکی کی لاطینی اور لاطینی دونوں اقبال کے یہاں محض تقلید ہیں۔  
اور ان سے نئی زندگی کی پرورش نہیں ہو سکتی۔

فلسطین سے اقبال کو بہت دلچسپی تھی، جناح کے نام ایک خط  
میں وہ لکھتے ہیں: مسئلہ فلسطین مسلمانوں کے ذہن کو بہت متاثر کر رہا ہے  
..... ذاتی طور پر میں ایک ایسے مقصد کے لئے جیل جانے کے لئے تیار  
ہوں جو اسلام اور ہندوستان دونوں کو متاثر کر رہا ہے، مشرق کے دوا کے  
ہی پر ایک مغربی (عسکری) مرکز دونوں یعنی اسلام ہندوستان دونوں کے  
لئے بہت خطرناک ہے۔

فلسطینی حرب سے اقبال نے صاف صاف کہا ہے کہ کسی مغربی دولت  
سے انصاف کی توقع رکھنا عبث ہے۔ کیونکہ مغرب کے مہاجنی نظام میں یہودی  
مہاجنوں کو بڑا دخل ہے۔ آج جنگ کے بعد امریکہ اور انگلستان کی حکمت عملی  
اس حقیقت کی طرف پورا اشارہ کر رہی ہے اور آزادی کی اصل امید اپنی  
حزبی اور اراۃ آزادی کو بیدار کرنے میں ہے۔

تو یہ دعا نہ جیتو! میں یہ ہے نہ لندن میں  
فرنگ کی رگِ جاں پنجہ بہود میں ہے  
سنا ہے میں نے غلامی سے امتوں کی بچا  
خودی کی پرورشِ ولادتِ نمود میں ہے

اگر یہ اگر یہودیوں کا ساتھ دیتے ہیں تو اس لئے کہ فلسطین میں ایک  
میسری مرکز قائم کریں جو سلطنتِ برطانیہ کے مزید استحکام کا باعث ہو، موجودہ  
جنگ سے پہلے ہی اقبال نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ہے خاکِ فلسطین پہ یہودی کا اگر حق  
ہسپانیہ پر حق نہیں کیوں صلِ عرب کا؟  
مقصود ہے ملکیتِ افرنک کا کچھ اود

تفتہ نہیں نارنج کا یا شہنشاہِ طرب کا  
یسی طرح تاک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سود خوار، والی نظم جوئی  
کے زیرِ اثر کبھی گئی ہے، یہودیوں کی بحیثیت نسل یا بحیثیت گروہ انسانی  
ہرگز مخالفت نہیں کرتی، اس کا مقصد اشارہ ہے کہ یورپ کے مہاجری نظام  
میں یہودی مہاجروں کے سرائے کو بہت دخل ہے،

مسئلہ فلسطین پر اقبال نے جو بیان شائع کیا تھا اس میں لکھتے ہیں، فلسطین  
میں یہود کے لئے ایک قومی وطن کا قیام تو محض ایک حیلہ ہے، حقیقت  
یہ ہے کہ برطانوی امپیریلزم مسلمانوں کے مقاماتِ مقدسہ میں مستقبلِ استعمار  
اور سیاحت کی شکل میں اپنے ایک مقام کی تلاش کر رہا ہے۔

مقررہ قوت کی تبلیغ کی ہے، اور یہی اہل مصر کے نام ابراہول کا پیغام ہے۔ ایران کی حد تک بھی انہیں وہی شکایت ہے جو ترکی سے ہے یعنی سیاسی بیداری کے ساتھ ساتھ تقلید اور عیش پرستی،

کشتہ ناز بہتان شورش و جنگ خالق تہذیب تقلید فرنگ جس طرح ترکی میں تورانی نسبت کی ترکیب زور پکڑ رہی تھی، اسی طرح ایران میں چرانے ساسانی اور سنی منشی اقدار تمدن کو واپس لانے کی تحریک تھی جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ وہ عربی اور اسلامی قدروں سے متنفذ ہو رہے تھے، اقبال کا کہنا یہ ہے کہ یزد جبر و کے زمانے میں قدیم ایرانی تہذیبیں توڑ رہی تھیں، اس وقت عربوں نے اسے نئی زندگی عطا کی۔

پیری ایوان زابل یزد جبر و چہرہ او بے فرخ از خون بہر و  
تازہ صحرائے رسیدش محشر سے آنکہ داد اور احیاء دیکھے

لیکن ان اسلامی ممالک میں سب سے زیادہ جس کا ذکر اقبال کے یہاں آتا ہے وہ افغانستان ہے، وہ ہرگز حبیب اللہ سندھی کی طرح یہ نہیں چاہتے تھے کہ افغانستان ہندوستان پر حملہ کرے یا ہندوستانی مسلمان افغانستان کے ساتھ مل کے کوئی ریاست قائم کریں لیکن ایک تو قربت اور دوسرے افغانستان میں سخت کوشی، کی صلاحیت دیکھ کے اقبال بار بار اس ملک میں دلچسپی لیتے ہیں، ایشیاء والوں کی خاص کمزوریاں یعنی جہالت،



تغصب اور بے عملی بھی افغانستان میں بدرجہ اتم موجود ہے۔ اس لئے ان کی  
نیصحتوں کا رُخ بار بار افغانستان کی طرف پھرجانا ہے۔

دوسرے یہ کہ اقبال کے کلام خصوصاً فارسی کلام کو ہندوستان کے باہر  
اگر کسی ملک نے قدر کی نگاہوں سے دیکھا تو وہ افغانستان تھا ایران کی  
جدیدیت اور انہی پرستی کا عجیب و غریب مرکب نقطہ نظر اقبال کی سلاست  
کو اچھی طرح اپنے لئے استعمال کر سکتا تھا۔ اس کے جہاد اور حرکیت  
کو افغانستان ہی واحد الیشیائی ملک ہے جس نے ان کی زندگی میں ان  
کی نقد کی اور انہیں مہمان بلایا، افغانستان سے اقبال کو ایک طرح کی  
محبت تھی۔

پیام مشرق کا انساب امیر امان اللہ خاں کے نام ہے۔ اس زمانے  
تک امیر امان اللہ خاں کا نسب سے بڑا کارنامہ یہ سمجھا جاتا تھا کہ انہوں نے  
۱۹۱۹ء میں افغانستان کو انگریزوں کی غلامی سے آزادی دلائی، افغان قوم  
کے متعلق اقبال کی رائے اس پیشکش میں یہ ہے۔

دُرِ رُگِ اوخون شیراں موجزن  
زینتِ آوارہ کوہ و دامن  
چشمِ آدِ چوں قربانِ بازاں تیز بین  
زیرِ کِ و روئیں تن و روشن چہیں  
ان کا خیال ہے کہ افغان قوم کی خروغی ابھی افغانستان کے کہاروں میں  
ٹھایا ہے، اور اس خودی کو مہذب بنانے کی ضرورت ہے۔

قسمت خود از جہاں نایافتہ کو کب تقدیر ادا تافتہ  
 در ہستیاں علوتے در زیدۂ و تخمینہ زندگی ناویدۂ  
 جان تو بر عنایت پیہم عبود کوش در تہذیب و انفاق عبود  
 وہ تہذیب جسے سکھانے کی اقبال کے یقین کی تھی وہ جگہ لگاتی ہوئی  
 تہذیب نہیں تھی جس کے سکھانے کی کوشش نے انفاقستان میں امان اللہ  
 خاں کی طاقت کا قلع متح کر دیا۔ امان اللہ خاں صرف یورپ کے لباس،  
 یورپی مدنی زندگی کی جگہ گاہٹ، اور شیشے کے گلاسوں اور ناچ کو تہذیب  
 سمجھنے لگے، مگر جس تہذیب کی طرف اقبال نے اشارہ کیا تھا وہ ذہنی اور  
 دماغی تربیت تھی۔ اس عقیدے کی تعلیم کہ زندگی کوشش کا نام ہے اور  
 کامیابی کسی کا پیدا شدہ حق نہیں ہے، بلکہ یہ بھی کوشش سے حاصل ہو سکتی  
 ہے۔ اس کوشش کا دوسرا نام اپنی ذات اور خارجی دنیا کا علم اور اس  
 کی تسخیر ہے۔ دانشمندی کا مقصد زیادہ سے زیادہ خیر کا انتظام کرنا ہے  
 جس "علم اسما" کا قرآن مجید نے ذکر کیا ہے وہ دراصل علم اشیا ہے۔ اس  
 "علم اشیا" اس مادی اشیا کے علم اور اس کی تسخیر ہی ہے مغرب کو  
 فروغ دیا ہے۔ بغیر مادی علوم کے دنیا میں زندگی اور دنیا کی قوتوں کی  
 تسخیر ممکن نہیں ہے۔

زندگی جہد است و استحقاق نیست جز اہل علم النفس و الفاق نیست



گفت حکمت را خدا خیر کثیر  
ہر سچا این خیر را بینی بگیر

علم اشیا علم الہی است  
ہم سدا ہم پر میناستے

علم اشیا و معرفت را نورش  
حکمت و ماست عیان و روش

افغانستان میں جو آزادی کی تحریک آج ہے، بالکل وہی ہے، وہ دلائی ایک

بڑی جوانی تحریک و خواہشیں آزادی کے سارے سچے نسل کا نتیجہ ہے۔ افغانستان

میں غلوں کی شہنشاہیت کے آزاد ہونے کی جو تحریک شمالی خاں

خٹک نے شروع کی تھی اس کے ہی اقبال ایسے ہی طرح ہیں جیسے جدید

افغانستان کی اس تحریک سے جو انگریزی شہنشاہیت سے سو سال سے

زیادہ کے عرصے سے بائیں رہ چکی ہے، اس صورت میں اقبال کی پان اسلامی

اتحاد کو نہیں بلکہ افغانی قبائلی اتحاد کو زیادہ اہم سمجھتے ہیں۔

قبائلی ہونے کی وجہ سے یہ گم

کہ جو اسم افغانیوں کا پسند

کہوں ان تجھ سے اسے بڑھائیں دل کی بات

وہ ماضی شہنشاہی خاں کو پسند

اڑا کر نہ لاسے چپسالی اور کرہ

مضی شہنشاہی کی طرف سے

یہ شریک کے توجہ سے توجہ اقبال کے اس حقیقت کی طرف اشارہ

کیا تھا کہ زندگی جہدِ راست و مستحقانِ نیست اس کی مزید تفسیر انہوں نے اس بے مثل نظم میں کی ہے جو "مغربِ گل افغان کے انکار" کے نام سے مرزا کلیم میں شامل ہے۔ مغربِ گل ایک فرضی کردار ہے۔ اور وہ سیاسی اور فلسفیانہ مسائل جو افغانستان کے اندرونی انقلاب کے لئے ضروری تھا اقبال نے اس کی زبانی بیان کئے ہیں۔

افغان یا کوئی اور قوم، اگرچہ کہ وہ اپنے آپ کو "ملتِ مینا" میں سمجھتی ہے۔ کبھی طرح کوئی خاص "یا بزرگزیہ" قوم نہیں ہے، وہ کشمکشِ حیات اور عمل اور بے عملی کا تقادم جو اور سب قوموں کی زندگی یا موت کا فیصلہ کرتا ہے، یہاں بھی عائد ہوتا ہے۔ اس قانون سے واقف نہ ہونا ہی موت کی نشانی ہے۔ قوموں کی حد تک فطرت کا قانون اسی جو دنیا میں بہت جلد جزا اور سزا کا فیصلہ صادر کر دیتا ہے۔ اس لئے طاقتِ قوم کی زندگی کو برقرار رکھنے کے لئے ضروری ہے، قومی طاقت کا جارحانہ ہونا قطعاً ضروری نہیں، لیکن طاقت یقیناً قوم کو دوسروں کی جارحانہ دستبرد سے بچاتی ہے، خصوصاً ایسے زمانے میں جب کہ مغرب کی مہاجنی شہنشاہیت کے بعد دیگرے سب قوموں کو غلام بناتی جارہی ہے طاقت کے احساس کی بڑی سخت ضرورت ہے۔ ورنہ،

حقیقتِ ازلی ہے رقابتِ اقوام نگار و پیر فلک میں نہ میں عزیز نہ تو

انقلاب محض مذہبیت اور دعاؤں سے نہیں آسکتا، اس کے لئے  
مل اور قومی خودی میں تعمیری تغیر کی ضرورت ہے۔  
تروی و معا سے تقاضا تو بدل نہیں سکتی

مگر ہے اس سے یہ ممکن کہ تبدیل جائے  
تروی خودی میں اگر انقلاب ہو پیدا

عجب نہیں ہے کہ یہ چار تو بدل جائے  
تروی و معا ہے کہ ہر تیری آرزو پوری

مری و معا ہے تروی آرزو بدل جائے  
یہ تو اقبال نے افغانستان کے تین بادشاہوں، امان اللہ خان، نادر  
غازی اور ظاہر شاہ کو مخاطب کیا ہے۔ اور انہیں اصلاح کی تلقین کی  
ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ افغانستان کی حد تک اسلی تجزیہ یہ تھا کہ کوئی  
مرد فقیر ہی اس ملک کو حقیقی انقلاب سے روشناس کر سکتے تھے۔  
قوموں کی تقدیر وہ مرد درویش

جس نے ڈھونڈی سلطان کی درگاہ

آپا ہی مرد فقیر و غالباً عزیز اور محنت کرنے والے طبقے سے پیدا  
ہو گا اقبال نے کہا تھا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کا آلی لیٹر جب پیدا  
ہو گا وہ بھی ایسے ہی طبقے سے پیدا ہو گا، شجاعت، کردار، اخلاق، اور

فقر کی اور تمام خوبیوں کی وجہ سے دھنڈائی کے قابل ہو گا۔

وہی جہاں ہے قیید کی آنکھ کا آئینہ

شباب جس کا ہے بے داغ و بھرپور ہوا

اگر ہو جنگ نو شیران غائب سے بڑھ کر

اگر ہو صلح تو رعنا غنہ نزال تازی

غدا نے اسی کو دیکھا ہے شکو و مظلانی

کواس کے فقر میں ہے جلدی و کواری

نگاہ کم سے نہ دیکھ اس کا بے گلاہی کو

یہ بے گلاہ ہے سدا پائے کلمہ واری

ہمت اس نوجوان افغانی کی ہر سب سے بڑی کرداری خصوصیت

ہو گی، وقت جو تلوار کی طرح نہ ہے اور جب یہ تلوار چلتی ہے آہدہ بنا کر

جانی ہے اچھلتی ہمت سے گھیر کر کیا جاسکتا ہے۔ اس نوجوان رہبر کو ہر طرح

کو روایت سے کہنے تو ہونا پڑے گا کیونکہ روایت ہمت کا ساتھ

نہیں دے سکتی کہ مرد یہ تو مدد کرتا ہے زندہ نہ لے گا کوئی

بندہ مگر کہہ دے شہر تعمیر ہے نوش

نہیں ہنگامہ پیکار کے لائق وہ جہاں

چو ہوا اور حرغان چمن سے مذہوش

یہ رہبر مذہبی اور پرمعانی قدروں کا قافلہ ہوا۔ لیکن مذہب کو  
امیروں کے ماتحتوں "افینو خصالہ" کا شکار نہیں بنے وہ گاموشی  
انقلاب کے بغیر وجدانی انقلاب کب تک نہیں ہو سکتا۔

اے شیخ امیروں کو مسجد سے نکلنا ہے

سہراؤں کی نمازوں سے عراب توڑش اہرہ

"افینو خصالہ" رکھنے والا مذہب جو سرمایہ داری اور طبقاتی ناہمواری  
کا پردہ زدہ ہے، منظرِ ظاہری اور نہ باطنی قوائے خودی کی پیدوش کر سکتا  
ہے۔

کہہ سکتی ہے بے سحر کہ جینے کی تلافی

اے پیر حرم تیری مناجات یہ سحر کیا ہے

ملکِ نیرِ تعلیمِ خودی خالقِ تہوں سے

اس شعلہٴ خمِ خدوہ سے ٹوٹے محاشرو کیا

۱۶ انقلاب کا جو معاشی بھی ہے اور وجدانی بھی، تعاسف ہے کہ دنیا

اور عقبی دونوں کے تصورات سے تعلیمی اور غیر زنجاری بخش عناصر مٹا

دیئے جاتے ہیں

دنیا ہے دایا تی، عقبی ہے مناجاتی

در باز دو عالم را، این ہستہ شاہی

”مسافر“ کی شان نزول مختلف ہے، وہ ”نادر افغان شیر درفش خور“ کی دعوت پر افغانستان کے سفر کی یادگار ہے۔ اس نظم میں اگرچہ نادر شاہ اور ظاہر شاہ کے نام نصیحتیں ہیں، آمدان میں اقبال نے وقتِ خودی، وقتِ اُمہِ فخر کے متعلق اپنے عالم خیالات کا اعادہ کیا ہے، لیکن افغانی قوم کے لئے اس میں کوئی پیام نہیں۔

اس کعبہ بکس ”جاوید نغمہ“ کی تحریر کئے وقت افغانی خانہ جنگی کی یاد تازہ تھی، جہاں اللہ خاں کے نوال ہچتہ ستہ کی حکومت، اوسا آفرین اور خاں غلامی کی فتح پر ختم ہوئی۔ کابخ سلاطین مشرق میں احمد شاہ ابدالی سے گفتگو کرتے وقت افغانستان کے قبائلی نفاق، جہالت، قومی خودی سے غفلت اور افغانیوں کی حرص و طمع کا اقبال کو تکلیف دہ حد تک احساس ہے۔

مستانِ اندہ اخوت گرم خیز      اور بادِ بابا در درستیز  
بے خبر خود رازِ خود پر ماختہ      حکمتِ خویش رانِ ماختہ  
مردِ ہرو را بمنزلِ رانہست      از مقامِ جانِ ادا گاہ نیست

ابائی کی زبانی اقبال نے جو آپ میں وہ کہلوا ہے جو وہ خود نہیں کہنا چاہتے تھے، یعنی جزائی محل وقوع کی وجہ سے افغانستان کی ایشیا میں وہ حیثیت ہے جو ول کی بدن میں ہوتی ہے۔

آسمانیک پیکر آب و گل است      ملتِ افغان صانِ پیکرِ دل است



از فساد و فساد آسایا در کشاد او، کشاد آسایا  
 جو نصیحت اقبال نے ان اللہ خاں کو کی تھی۔ علم ایشیا علم الاسما سنئے  
 اس کی ان اللہ خاں نے اپنی داخلی حکمت علمی میں کوئی پروا نہ کی تھی و بجائے  
 علوم و فنون کو مغرب کے تمدن اور ارتقاء کا آئینہ راز سمجھنے کے ساتھ ان اللہ  
 خاں نے محض مغربی معاشرہ کی زندگی کی جھوٹی جگمگاہٹ کو مغربی تمدن سمجھ  
 رکھا تھا، جس کا نتیجہ خود اس کے اپنے ہی زوال کی صورت نہیں بلکہ اپنی قوم  
 کے ابتلا کی صورت میں ظاہر ہوا، اقبال نے یہاں ابدالی کی زبانی اس  
 نقطہ نظر کی مزید وضاحت کی ہے۔ مغرب کی اندھی تقلید کے بجائے  
 مغربی تمدن کو تنقیدی نگاہ سے پرکھنے اور خوب و زشت میں امتیاز کرنے  
 کی ضرورت ہے۔

شرق را از خود بر تقلید غرب	باید این اقوام را تنقید غرب
توت مغرب نہ از چنگلن کرباب	نہ از رقتیں خست این پے جاب
نہ ز سحر ساحلان لالہ روست	نہ ز غریبان ساق و نیلے از قلعہ سوت
محکم اورانہ از لادینی است	نہ ز غوغاش از خط لاطینی است
توت از رنگ از علم و فن است	از ہمیں استکش چو غوغاش و غوغاش است
علم و فن را لے جان شرح و گفت	مغربی باید نہ لبوس و رنگ
از رنگ کا ذہنی غلام محض نایح سیکھ لیتا ہے علم و فن کی طریت توجہ	

نہیں کرتا۔

بندہ انرنگ از دوتی شود می برد از غریبان قفس سرود

نقد جان خویش در بار و بہو علم و شمار ست می سازد بہ لہو

از تو آسانی بجیرو سہل را فطرت و ادودہ پذیرد سہل را

ہندوستان کے متعلق بھی اقوال

مسلم اور غیر مسلم ہندوستان

کی دلچسپی برابر مانتی رہو، وہ

لاکھ وطنیت کو بے راست سے ایک کھنے کی کوشش کر کے نہیں اور یہاں

رنگ آہی جاتا ہے، انسانی کسی بھی رنگ میں طبقاتی کشمکش کو اثر کا فہ

ضرب کلیم ہیں ایک نظم ”گلہ“ ہے :-

ملکوں کے ہند کو تقدیر کہ اپنے اک

بے چارہ کسی تاج کا تاب نہ لگیا ہے

وہ تھا ہے کہ شہر کا اگلا ہوا مردہ

بوسیدہ کفن جس کا ابھی زیر زمین ہے

جاں بھی رو غنیمت را بدن بھی گود غیر

انہوں کہ باقی نہ مکالمہ ہے نہ کہیں ہے

یورپ کی غلامی پر نہ امنہ ہوا تو

مجھ کو تو یہ گلہ کچھ سے ہے جو بچ نہیں



اس نظم میں مسلم اور غیر مسلم ہندوستان کی تیز باکلی باقی نہیں رہتی  
 جہاں ایک سیاسی آزادی اور سماجی انقلاب کا تحقق ہے، اس فرق کے  
 اقبال کا انہیں ہیں، اصل اختلافات محض روحانی یا مذہبی مسائل  
 میں مداخلت پر ہے۔ ہاویہ نامہ کے کاخ سلاطین مشرق میں شیخو سلطان  
 ہندوستان کی نمائندگی کرتا ہے شیخو سلطان جس نے میں ہندوستان کے  
 متعلق سوال کرتا ہے، وہ حقیقت میں ہے کہ ہندو قوموں پر غلامی اور غلامی میں  
 فرق ہوتا ہے۔

ہاز گواند ہندو ہندوستان آگہ باکلی نیرود ہندوستان  
 آگہ اندر مسجد شہنشاہ قرد آگہ اندر ویر اور آتش فشاں  
 آگہ دل اندر بہر اور خور کو دلیم آگہ بادشہ راجہاں پروردہ اندر  
 یہاں پھر ہندو ہندوستان کی کوئی تیز نہیں ہے۔ اقبال جو اس میں  
 ہندوستان کے باشندوں کی جہاں سے زیادہ تر ہندو باشندے کے مراعات  
 ایک ایسی خصوصیت بیان کرتے ہیں جو انہیں دوسری تمام اسلامی قوموں کے  
 باشندوں کے مقابل بڑی عطا کرتی ہے، خصوصیت یہ ہے کہ ہندوستان  
 کے باشندے ہر بدویر تپ کی سیاسی حکومت کے، ترک، ایران اور افغان  
 کے باشندوں کے برعکس پور تپ کی ظاہری اور چھوٹی جگہ ہندوستان سے بالکل  
 مرعوب نہیں ہوتے، سیاسی غلامی میں بھی انہوں نے نہ ہنی غلامی کو گوارا

نہیں کیا۔ اس لئے قومی خودی کا جو شعور ہندوستانیوں میں ہے، اور کسی مسلمان قوم میں نہیں۔

ہندوستان منکر ز قانون فرنگ      دنگیر و سحر و افسون فرنگ  
سوج بابل گوان آئین عیسٰی      گورچہ آید آساں آئین عیسٰی  
جاوید نامہ میں ایک اور عجیب غریب مقام آتا ہے، جنت الفردوس میں  
اقبال کشمیر کے سب سے بڑے مبلغ اسلام سید علی ہمدانی (شاہ ہمدان) سے  
اصل شاہی (یعنی اعلیٰ سردار) کی یہ خصوصیات تھکتے ہیں۔ صرف دو طرح کے  
سرداروں کی اطاعت واجب ہے، یا تو وہ الیا حاکم یا خلیفہ ہو جسے مسلمان  
جمہور منتخب کرے۔

یا اولی الامرے کہ بہکم شان اوست  
آیت حق حجت و برہان اوست

یا اگر وہ مسلمانوں میں سے نہ ہو تو پھر وہ ایسا خیر پست آمر ہو جو  
قوت و حرکت کی اعلیٰ ترین صفات سے متعفف ہو، کیلین ساتھ ہی اس  
میں خلوص اور اخلاقیات کی تمام خوبیاں ہوں۔ اگر وہ "شہرگیر" ہو تو  
ساتھ ہی "خلیش باد" ہو مطلب یہ ہے کہ وہ سچا انقلابی ہو جس میں حلالی  
اور جہالی دونوں طرح کی خیالیں ہوں۔

یا جواں مردے چو سر سر تند خیند  
شہر گیر و خویش باز اندر ستیز  
روزی کیس کشور عشا از قاہری  
رفیہ صلح از شیوہ ہمتے و لبسری

یہ اشارہ آسمانی روس کے پروتاری آمر کی طرف بھی ہو سکتا ہے لیکن  
دوسرے ہی صفحے پر غنی کاشمیری کی زبانی مزید تفصیل ہے، اس قسم کے جو ہر  
کی طرف اقبال نے اس وضاحت سے اشارہ کیا ہے کہ اس سے سوائے  
جو اہر گل نہرو کے اور کوئی مراد نہیں ہو سکتا۔

پندرہ این فوق آراوی کہ داد ؟

مید را سودائے صیاد تی کہ داد ؟

آں برہمن زادگان زندہ دل

لاہ احمد نو روئے شان غمیل

تیز بین و پختہ کار و سخت کوش

ہر نگاہ شان فرنگ اندر غرور

ہل شان از خاک و انگیر راست

مطلع این خستہ ان کشیت راست

افغان کے مجموعی سیاسی فکر کو پیش نظر رکھ کے اگر ان اشعار پر غور کیا جائے

تو شاید اس سے یہ مطلب بکل بکھٹے کہ ہندوستان کے جن صوبوں میں  
 ممکن بہت کم ہیں لہذا میں اور جہاں کسی طرح مسلمانوں کی خود ارادیت  
 کا دعویٰ اخلاقی طور پر سیاسی و عوامی نہیں بن سکتا، ان صوبوں میں اگر نام حکومت  
 جواہر لال نہرو دے تو ان کے ہاتھ میں آئے تو انہیں ان کا ساتھ دینا چاہیے  
 جواہر لال نہرو کا شخصیت کو اقبال جس قدر عزت کی نگاہ سے دیکھتے تھے  
 اس کا اندازہ اس شخصوں سے ہو سکتا ہے جس میں ختم نبوت اور قادیانیت  
 کے متعلق اقبالی نے پٹتہ جی کے بیانات کا جواب دیا ہے۔ معنون  
 کے شروع میں وہ لکھتے ہیں "میرے سننے پر یہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں  
 کہ پٹتہ جی کو مشرق کے بلکہ ملحدوں کو بیا کے ایک عظیم الشان ستارے  
 جو دیکھی ہے میں اس کا خیر مقدم کرتا ہوں۔ میری رائے میں یہ پہلے ہندو  
 قوم پرست تادمہ ہیں جنہوں نے دینی اسلام کی موجودہ رومانی بالخصوص  
 کو سمجھنے کی خواہش کا اظہار کیا ہے۔"

پٹتہ جی کے اعتراضات سے اقبال کو جو تکلیف ہوئی ہے اس کا  
 اظہار انہوں نے ۱۲۶۱ء پر اسے میں کیا ہے، جس سے یہ بھی اندازہ ہو سکتا ہے

---

۱۲۶۲ء ختم نبوت، میر جو حسن الدین صاحب، معنایں اقبال مطبوعہ مدینہ آباد دکن  
 ۱۲۶۰ء ختم نبوت، معنایں اقبال مطبوعہ ۱۲۶۰ء

کہ اس ذہنی تکلیف کا باعث وہ پُر غلوں میں عزت ہے جو ان کے دل  
 میں پختہ جی کے لئے ہے۔ یہ بیرونی جہاں میں اس واقعہ کو پختہ جی کو قرار دینا  
 ہے پوشیدہ رکھنا نہیں چاہتا کہ پختہ جی کے معنائیں نے میرے ذہن میں  
 احساسات کا ایک دردناک پہچان پیدا کر دیا۔ یہ جانتے ہوئے کہ پختہ  
 جی ایک ایسے انسان ہیں جو مختلف تہذیبوں سے وسیع ہمدردی رکھتے  
 ہیں، میرا ذہن اس خیال کی طرف مائل ہے کہ جن سوالات کو وہ سمجھنے کی  
 خواہش رکھتے ہیں وہ بالکل غلوں پر مبنی ہے تاہم جی طریقے کے انہوں نے  
 اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، اس سے ایسی ذہنیت کا پتہ چلتا ہے  
 جس کو پختہ جی سے مشورہ کرنا میرے لئے دشوار ہے۔ میں اس خیال  
 کی طرف مائل ہوں کہ میں نے جو دریافت کے متعلق جو بیان دیا تھا جس  
 میں ایک مذہبی نقطہ نگاہ مختلف جدید اصولوں کے مطابق تشریح کی گئی تھی۔  
 اس سے پختہ جی اور کاملاً فی دوزں پریشان ہیں، غالباً اس کی وجہ یہ  
 ہے کہ مختلف مروجہ گئی بنا پر دوزں اپنے وہاں مسلمانان ہند کے مذہبی  
 اور سیاسی اعتقاد کو پسند نہیں کرتے۔ یہ ایک بد قسمتی بات ہے کہ ہندوؤں کی  
 قوم پرست جنگی سیاسی تہذیبیت نے احساس حقائق کو بگاڑ دیا ہے۔ اس بات  
 کو گوارا نہیں کرتے کہ مشاعرہ موزنی ہند کے مسلمانوں میں احساس خود مختاری پیدا  
 ہو۔ میری رائے میں ان کا یہ خیال غلط ہے کہ ہندوستانی قومیت کے لئے



ملک کی مختلف تہذیبوں کو مٹا دینا چاہیے، حالانکہ ان تہذیبوں کے  
 باہمی عمل و اثر سے ہندوستان ایک ترقی پذیر اور پائیدار تہذیب کو  
 منورے لکھتا ہے۔

جواہر لال نہرو کی بہت سی رایوں سے اقبال کو اور ان مسلمانوں کو  
 اختلاف رہا جو مسلم لیگ کے نقطہ نظر کے قائل ہیں، لیکن مسلمان خواہ  
 وہ کانگریسی ہو یا لیگی کسی ہندو قائد کی بول سے اتنی گہری عزت نہیں کرتے  
 جتنی وہ جواہر لال نہرو کی کرتے ہیں۔ جواہر لال نہرو نے کانگریس کی مجلس عامہ  
 میں پاکستان کی تجویز کی مخالفت کی، جس پر رادایت کے وہ بہت ہندو  
 معنوں میں قائل ہیں۔ اور عملاً آئے بہت بچتے ہیں۔ دوسرے گہری  
 دوستی کا دم بھرنے کے باوجود انہوں نے ۱۹۴۷ء میں "ہندوستان چھوڑ  
 دو" نامی تجویز کو اسٹیمپس لگائے بغیر منظور کیا اور چھوڑی  
 قدموں کے مقابلے میں عزیز سمجھا۔ ۱۹۴۷ء میں انہوں نے ہندوستان  
 کی آئینی جماعت کو ہندوستان کے مقابل میں بھارت کی آزادی کی حمایت  
 کرنے کے جرم میں مطلق کیا، پھر بھی مسلمان اور شستانی دونوں ان کی  
 ہمیشہ سے بے حد عزت کرتے رہے ہیں اور کیستہ ہی گئے۔ اس کی وجہ

جواہر لال کی بے حد و پناہ میاں کی اور اخلاقی جہالت ان کے کردار کی شجاعت اور ان سب سے بڑھ کے وہ سچی انسانیت اور انانیت ہے، جو انہیں اس زمانے کے اعلیٰ ترین انسانوں میں شمار کراتی ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے ایک طرح کے ذہنی اشتراک کے اقبال محض جواہر لال نہرو کی حد تک قائل نہ تھے۔ انہوں نے ہندو ما بعد الطبیعات اور مسلم ما بعد الطبیعات کے متوازی عمل کا بڑی تفصیل سے مطالعہ کیا ہے، اور جدید فلسفے کے تجرباتی رجحان پر اس کو کچھ کما ہے، مثنوی اسرارِ حق کے پہلے ایفیشن رسالہ کے دیباچے میں وہ لکھتے ہیں :-

**فنا بیت ہندو اور اسلامی الہیت میں** | ہندو قوم کے دل و دماغ میں مملکت و نظریات کی ایک عجیبے لیتے سے آمیزش ہوئی ہے۔ اس قوم کے زندگی کا مرنے وقت عمل کی حقیقت پر نہایت دقیق بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ان کی حیات کا یہ شہو و تسلسل جو تمام آلام و مصائب کی جڑ ہے عمل سے متحقق ہوتا ہے یا توں کہتے کہ انسانی انانیت موجود کیسے اور لوازمات اس کے گزشتہ طریق عمل کا لازمی نتیجہ ہیں اور جب تک یہ تاؤن بنی اپنا کام کرتا رہے گا۔ وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے اس عجیب غریب کیفیت پر ہندو حکماء نے قصراً مطلقاً انسانی اور انسانی

حریت اور باغی و دیگر جبر و تیار کی گتھی کو سلجھایا اور اس میں کچھ نہ  
 نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی وحدت طرازی و ترکیبوں کی منہجیت  
 اور بالخصوص اس میں جو ہے کہ وہ ایک بہت بڑی انقلابی جڑاوت ہے  
 ساتھ ان تمام فلسفیانہ منہج کو بھی قبول کر کے ہیں اور اس قضیہ سے پیدا ہوا  
 نہیں یعنی یہ کہ جب ان کی قیادت عمل سے ہے تو ان کے پسند سے  
 نکلنے کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ ترکیب عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی اور  
 ملی پہلو سے نہایت خطرناک تھا، اور اس بات کو متفق ہوا کہ کوئی مجدد  
 پیدا ہو جو ترکیب عمل کے اس مفہوم کو واضح کرے۔ بنی نوع انسان کی  
 ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ اوبہ دستوں سے پایا جاتا ہے  
 اس عظیم انسان انسان نے ایک نہایت دلچسپ پیرائے میں اپنے  
 فلسفہ قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور اس حقیقت کو ظاہر  
 کیا کہ ترکیب عمل سے مراد ترکیب عملی نہیں ہے بلکہ ترکیب عملی  
 فطرت ہے اور اس سے زندگی کا انتظام ہے بلکہ ترکیب عمل سے مراد  
 یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج کے مطابق زندگی ہو، سر کرشن کے بعد  
 سری رام فوج بھی اسی راستہ پر چلے، مگر انہوں نے کہ جس عزم و ہمت کو  
 سری کرشن اور سری رام فوج پہلے نقیب کرنا چاہتے تھے سری کرشن کے  
 حکم سے اسے پھر خوب کر دیا اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید



کے شر سے محروم ہو گئی۔

ان کے عمل سے تعلق کے اس اہم مسئلے کی حد تک جس کی عملیاتی اہمیت قوموں اور انسانیت کی زندگی کو بنایا بگاڑ سکتی ہے، اقبال مسلم فلسفے کی تاریخ میں بھی ایک اسی متم کار حجاب دیکھتے ہیں جو مسئلہ ان کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک غیب غریب مماثلت ہے۔ اور وہ یہ کہ جس مکشہ خیال سے سرکارِ شکر نے گیتا کی تفسیر کی، اسی مکشہ خیال سے شیخ محمد الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسند و حدیث الوجود کو جس کے وہ ان تھوک مغترتھے اسلامی تجزیل کا ایک لاینفک عنصر بن دیا۔ اور عبداللہ بن کرمانی اور خوالدین عراقی ان کی اسلامی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔ . . . . مختصر یہ کہ ہندو حکمرانوں نے مسئلہ وحدت الوجود کے اسباب میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا مگر ایرانی شعرا نے اس مسئلہ کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انہوں نے دل کو اپنا

لے دیا چہ شہنوی اسرارِ غوری اشاعت اول معنائیں اقبال میں ۵۰، ۴۹

آماجگہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقی عمل کے محروم کر دیا۔ علماء قوم میں سب سے پہلے غالباً ابن تیمیہ علیہ الرحمۃ اور حکماء میں واحد محمود نے اسلامی تحفیل کے اس مہم گیر میلان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ . . . . ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی شعر کی دلربائی کا مقابلہ نہیں کر سکتی تھی۔

اس کے بعد اقبال انا یا خودی کے مسئلے کو تجزیاتی فلسفے کے سپرد کرتے ہیں۔ کیونکہ پسند و اصل وحدت الوجود کا یا کوئی اور مابعد الطبیعی مسئلہ نہیں بلکہ اس کی اصل عملیاتی ہے۔ چنانچہ مغربی فلسفے کی تاریخ میں پہلے جرمنی میں انسانی انانیت کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلاسفہ مغرب بالخصوص حکماء انگلستان کے عملی ذوق کی بدولت اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہو گئے۔ جس طرح رنگت بو و غیرہ کے لئے مختص حواس ہیں، اسی طرح انسان میں ایک اور حواس بھی ہے جس کو جس واقعات کہنا چاہیے۔ ہماری زندگی واقعات گرو و پیش کے مشاہدہ کرنے اور ان کے

صحیح مفہوم کو سمجھ کر عمل پیرا ہونے پر منحصر ہے، مگر ہم میں سے کتنے ہیں جو اس سے کام لیتے ہیں جس کو میں نے جس واقعات کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے۔

اس طرح اقبال کی بان اسلامیت کا مطالعہ اگر ہر اسلامی ملک کی تمدنی قدروں اور اس کی سیاسی ضروریات کے مطالعے کے نقطہ نظر سے کیا جائے تو اور بھی مشرقی اور مغربی غیر مسلم ملکوں کی تمدنی اور ذہنی قدریں اسی اہمیت کے ساتھ اس پس منظر میں نظر آتی ہیں۔ صرف چین کے تمدن اور اس کی تحریکات آزادی کی طرف اقبال زیادہ متوجہ نہیں تھے ورنہ حجاز سے ہندوستان تک ہر مشرقی ملک ان کی نظروں میں یکساں تھا، تمدن کی اسلامی قدریں، انسانی قدریں بن جاتی ہیں۔ اور اسلامی اور غیر اسلامی کا فرق محض "روایاتی" حد تک رہ جاتا ہے۔

۴۔ غیر سیاسی اتحاد اسلامی | ابھی اقبال کی بان اسلامیت کے تیسرے اور آخری پہلو پر نظر ڈالنا باقی ہے جس کا میں نے ان الفاظ میں ذکر کیا تھا، ایک طرح کے اتحاد اسلامی کی طرف اشارہ، جس سے اس اتحاد کا مقصد ایک واحد

۱۔ دیکھا چہ امر رخسوی افشا ہے اول مشہور مغرب میں اقبال صفحہ ۵۲

سیاسی مملکت قائم کرنا ثابت نہیں ہوتا۔

جمال الدین افغانی سے اقبالؒ کسی جس پان اسلامیت کا تصور ہمیں ملتا ہے وہ ایک دوسرے سے سیاسی طور پر انگ اور بالکل آزاد اسلامی ریاستوں کا تصور ہے، اقبالؒ نے کبھی کسی سیاسی فائق کی کوئی باقاعدہ تجویز پیش نہیں کی۔ یہ مسئلہ بہت اہم ہے، کیونکہ بعض لوگ پان اسلامی تحریک کو ایک فائق تحریک اور اس لئے ہندوستان کی آزادی کے لئے ایک ممکن خطرہ سمجھتے ہیں اقبالؒ کی طرح سید جمال الدین افغانی نے بھی خجرائی وطنیت سے صاف صاف انکار بے شک کیا ہے، "یہی احتیاج ہے اس زمانہ کہ خود را بہ یک ملت نسبت دہم" لیکن وطنیت سے اس انکار کے معنی نہ افغانی کے یہاں اور نہ اقبالؒ کے یہاں یہ ہیں کہ اپنے غیر مسلم اہل وطن کے ساتھ اخوت اور حب وطن کا جو رشتہ ہے اسے توڑا جائے، اقبالؒ ہندوستان کے متعلق جو کچھ چکے ہیں اس کا ذکر ہو چکا ہے۔ جمال الدین افغانی کا اس کے متعلق عروۃ الوثقی میں یہ ارشاد ہے۔

یکبسی کو یہ خیال نہ قائم کرنا چاہیے کہ یہ جو بار بار خاص طور پر مسلمانوں کا تذکرہ آتا ہے تو اس سے مفقود صرف انہما کے حقوق کی حفاظت ہے

اور ان کے غیر مسلم ہم وطنوں کے حقوق و مصالح کو جو صدیوں سے شہرہ  
 وطنیت کی بنا پر ان میں باہم مشترک و مخلوط ہیں نظر انداز کر دینا ہے۔ ایسا  
 کرنا ہماری افتاء و طبیعت اور رجحان کے بالکل خلاف اور ہماری شان کے  
 بالکل بعید ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے کی اہارت نہ تو ہم کو جوارے دینے  
 دی ہے اور نہ ہماری شریعت اس کو کسی طرح اور کسی حال میں جائز سمجھتی  
 ہے۔ ہماری غرض عام طور پر مشرقی قوموں کو ہوشیار اور میداندار کرنا ہے  
 مشترک عمل کی حد تک سید جمال الدین افغانی نے زیادہ سے  
 زیادہ جو کیا وہ یہ کہ تمام مسلمان ممالک کے نمائندوں کی ایک کانگریس  
 منعقد کرنے کی تجویز فرمائی جس کے متعلق مرزا الطیف اللہ کامران یہ سب سے  
 منظور رسید از تشکیل این کنگرہ (کانگریس) اسلامی میں لکھتے ہیں کہ  
 ترقی و تکمال عمل اسلامیہ را بشرکات فراہم نمودہ مشورت و عظمت اولیہ  
 اسلام را تجدید نماید۔ دہر گاہ کہ یکے از دواں اردو پاتی بسا اعلیٰ را نسبت  
 بہ یک مملکت اسلامی رواداشت فوراً آن کنگرہ عالی اسلامی اعلان جہاد  
 مقدس را بہام مسلمین دنیا بر علیہ آں دولست صادر نمودہ گذشتہ از مخربیم

۱۔ آثار جمال الدین افغانی صفحہ ۱۷۹

۲۔ آثار جمال الدین افغانی صفحہ ۲۷۸

امنٹہ و کالاٹے تجارتی آں دولت ہمہ مسلمین برائے اطاعت از مبارزہ  
قیام و شمشیر از نیام کشند۔

اس طرح اس مجوزہ کانگریس کی شکل زیادہ سے زیادہ ایک مشرقی  
جمعیت اقوام کی ہوتی جو مغربی سرمایہ دارانہ شہنشاہیت کی چیرہ دستی  
کا مقابلہ ایک طرح کے اہتمامی تحفظ کے اصول کے اصول  
کی حد تک کرتی۔

اقبال کے پاس بھی کسی سیاسی اسلامی وفاق کا تصور نہیں ہے۔  
سیاسیات کی حد تک وہ بھی مشرق کے لئے ایک طرح کی جمعیت اقوام  
کی تجویز پیش کرتے ہیں جس کی اخلاقی قوت جینوا کی مجلس اقوام کے مقابل  
اس لئے زیادہ سچی ہوگی کہ اس میں سرمایہ دار شہنشاہیت کے مکلف و وزو  
کے سرمائے کا محرک اصلی کارفرما نہ ہوگا۔ جینوا کی مجلس اقوام جو ۱۹۳۸ء  
کے قریب جرمنی اور اطالیہ کے غرض کے زمانے میں قریب قریب  
دم توڑ رہی تھی۔ صرف برطانوی حکمت عملی کا ایک کھلونا بن کے  
رہ گئی تھی۔ بیچارہ کئی روز سے دم توڑ رہی ہے  
وڑ ہے خبر بد نہ مرے منہ سے بکل جاتے  
مکن ہے کہ یہ داشتہ پیرک افرنک  
ابلیس کے تقوید سے کچھ روز سنبھل جائے



”ضربِ کلیم“ میں ایک اور چھوٹی سی نظم ہے، ”جمعیت اقوامِ مشرق“ اگر سرمایہ داری اور ملک گیری کا محرک تہ میں کار فرما نہ ہو اور اگر مشرق کی صدیوں کی اخلاقی قوت واقعتاً قوموں کے اتحاد کے لئے استعمال کی جائے تو ممکن ہے کہ مشرق ہی نہیں بلکہ ساری دنیا کی نجات کی کوئی صورت بکل آئے۔

دیکھنا ہے ملکیتِ افرنک نے جو خواب

ممکن ہے کہ اس خواب کی تعبیر بدل جائے

طہران ہو اگر عالمِ مشرق کا جینوا

شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

افتخانی اور اقبال کی ”جمعیتِ اقوامِ مشرق“ کے تصور میں کتنا تسلسل ہے

”مسئلہ فلسطین“ یورپ کی مجلسِ اقوام کی آرڈر میں پیدا ہوا، اور مجلسِ اقوام

ہی نے فلسطین کی نگرانی بڑا ذمہ شہنشاہیت کے سپرد کی اس سے جو کچھ

بیچیدگیاں پیدا ہوئیں وہ ظاہر ہیں اس سلسلے میں اقبال نے پھر ایک

ایشیائی جمعیتِ الاقوام کی ضرورت محسوس کی ہے۔

مسئلہ فلسطین کے امکانات ممکن ہے مسلمانوں کو اس متحدہ انگریزی فرائی

ادارہ جسے جمعیتِ الاقوام کا پر شکوہ لقب دیا گیا ہے کی ملکیت کی حیثیت

پر غور کرنے پر مجبور کر دیا۔ ایک ایشیائی جمعیتِ الاقوام کے قیام و ترتیب



پہنچو رہو

اس سلسلے میں اقبال نے اس طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ محض نسلی بنیاد پر کوئی عرب لیگ زیادہ کامیاب نہیں ہو سکتی، اور اس طرح مسافات اور باہمی عزت کی بنیاد پر کسی نہ کسی طرح کی عرب ترک مفاہمت کی بھی ضرورت ہے۔ بے شک اقبال کے یہاں عالم اسلام کے ایک مرکز محسوس کا بھی ذکر آتا ہے مگر یہ مرکز محسوس اسی طوط پر مذہبی اور تمدنی ہے سیاسی نہیں یہ عمل کے زیادہ ذہنی ہے۔ یہ مرکز محسوس خانہ کعبہ ہے۔

”مرکز محسوس“ کا مسئلہ ذرا پیچیدہ ہے اور غالباً اسی

۵۔ توحید

تک پہنچے۔ مرکز محسوس کے نظریہ کی بنیاد و اصل تعلیم یعنی وطن، نسل یا کسی اور نہایت مکانی کو باطل ٹھہرانے پر ہے، اس طرح مسلمانوں کی حد تک اصلی مرکز ان کی وہ برادری ہے، جس کی بنیاد توحید اور رسالت پر اعتقاد پر ہے، توحید کا تصور مسلمانوں کو ایک ایسی اجتماعی یک جہتی کی طرف لے جاتا ہے، جس میں وطن مرکز اجتماع نہیں، نسل مرکز اجتماع نہیں۔

اصلِ بقیت در وطن دیدن کہ چہ  
 بارو آب و گل پرستیدن کہ چہ  
 برنسب نازان شدن نادانی است  
 حکم او اندر تن و تن غافی است  
 بقیت مارا اساس و گیر است  
 این اسان اندر ول مامعز است

یہ اجتماعی اساس ترجید پر ایمان ہے ۔

حاضریم و ول بغایت بستہ ایم  
 پس زندہ این و آل وارستہ ایم  
 تیر خوش پیکان یک کیشیم ما !  
 یک نما ، یک ہیں ، یک اندیشیم  
 وعائے ما ، آلِ ما یکیت

طرز و انداز و خیالی ما یکیت

اقبال کے نزدیک اسلامی تمدن کی اندرونی وحدت ترجید اور  
 رسالت کے باطنی ایمان پر قائم ہے ۔ " نہایت مکانی " کی مراد  
 کوٹے ہوئے " رموز بے خودی " میں وہ لگتے ہیں ۔

جو ہر با مقاصد بستہ نیست بادہ بندش بجام بستہ نیست

قلب ما از ہند و روم و شام نیست  
مرز و بوم از جہنم اسلام نیست

میں گنجد مسلم اندر مرز و بوم  
در دلِ آوِ یادہ گرو و شام و روم  
اس لئے وطن کا انکار محض ہندوستان کی حد تک محدود نہیں، یہ اقبال  
کے ساتھ بڑی نا انصافی ہوگی اگر کہا جائے کہ صرف ہندوستانی مسلمانوں  
کو انہوں نے ہندوستانی وطنیت سے بیزار کرنے کی کوشش کی، ان کی  
یہ نصیحت دینا بھر کے ہر ملک کے مسلمان کے لئے ہے۔

رہے گا سادی و نیل و فرات میں کعبہ  
تراسفینہ کہ بنے بحر بکیراں کے لئے  
اسلامی بین الاقوامی تمدن کسی خاص قوم کے کسی تمدنی عنصر کو ترجیح نہیں  
دے سکتا۔

ترکی بھی شیریں، تازی بھی شیریں  
حرفِ محبتِ ترک کی نہ تازی  
اس کے لئے وہ خود اپنی مثال دیتے ہیں کہ ان کی اپنی شخصیت  
کبھی ایک نہیں بلکہ کئی اسلامی اور غیر اسلامی قومی اور تمدنی عنصروں  
سے مرکب ہے۔

کوئی دیکھے تو میری نے نازی

نفس ہندی مقام لغت نازی

نگہ آلودہ انداز سترنگ

طبیعت عنز زنی، قیمت لایاری

اگر جب قومیت اور وطنیت کے بجائے بین الاقوامیت ہی کا معیار

قیام کیا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ بین الاقوامیت محض اسلامی نہیں رہ سکتی،

اس کا انسانی ہونا لازم آجاتا ہے -

ہنوز از بند آب و گل نہ رستی

تو گوئی رومی و اخنائیم من

من اول آدم بے رنگت جویم

ازاں پس ہندی و تورانیم من

درویش خداست شرق اور غرب کی قید سے آزاد ہے اور وہ ،

ع رومی ہے نہ شامی ہے ، کاشی نہ سمرقندی

اقبال نے اسلام کو اجتماعی وحدت اس لئے قرار دیا ہے کہ یہ

در اصل بین الاقوامی ہے اور اس میں ایک عالمگیر انسانی بین الاقوامی وحدت

میں گم ہو جانے کی صلاحیت موجود ہے۔ برعکس اس کے وطن کی بنیادیں

بین الاقوامیت کو توڑ توڑ کے چھوٹی چھوٹی وحدتوں میں تقسیم کرنا ہے۔

کرتی ہے، تو یہ صورت گری اس کو پابند نہیں کرتی بلکہ محض ایک طرح سے اس کی نمود کار مزین جاتی ہے۔

پا بگل گرد و حیات تیرنگام

تا دو بالا گردوش ذوق خیرام  
رشتہ لائے خویش را بر خود بند

نکمہ گرد و گرہ بر خود زند

اجتماعی وحدتوں کی تکمیل میں زندگی اپنے لئے ایک مرکز محسوس | مرکز محسوس کی ضرورت ظاہر کرتی ہے، ایک

ایسا نقطہ انتخاب فراہم کرتی ہے، جہاں اجتماعی وحدت کے تمام عناصر باہم ایک دوسرے سے ربط اور تعلق قائم کر سکیں۔ اس طرح خانہ کعبہ مسلمانوں کے لئے ایک ایسا مرکز محسوس ہے، جو انہیں دور دراز وطنوں اور ملکوں سے ہٹا کر، آپس میں ان کا ربط قائم کرتا ہے، انہیں آپس میں ملنے، اور ایک دوسرے کو سمجھنے کا موقع دیتا ہے، اجتماعی وحدت برقرار رہتی ہے اور تمدن میں یکپارگی پیدا ہو جاتی ہے۔

ہم چنان آئین مبللا و آئین	زندگی بر مرکزے آید ہم
حلقہ را مرکز چوں دستگیر است	خط او در نقطہ او منقر است
قوم را ربط و نظام از مرکزے	سند گارش را دوام از مرکزے

رازدار و رازنا بیت المحرام سوزنا ، ہم سازنا بیت المحرام  
توڑ پیوند حریے زندہ طاوانہ او کئی پائندہ

اس طرح بحیثیت "مرکز محوس" اقبال کے نزدیک خانہ کعبہ کی اساس حبشی  
نذہبی ہے اتنی ہی بین الاقوامی۔ یہ امر کہ "خانہ کعبہ" ایک جزائی مقام ہے ،  
اقبال کے اصلی نقطہ نظر سے متضاد نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کی حیثیت محض  
توحید کے مرکز کی ہے۔ دنیا بھر کے انسانوں کے ایک بہت بڑے حصے کو  
اپنی طرف بلا کے یہ حقیقت دنیا کے بہت سے ملکوں میں وطن کی  
سیاسی مرکزیت کے تحلیل کی تنفیص کرتا ہے۔ اس طرح مسلمان خواہ وہ کسی  
ملک کا رہنے والا ہو، اس کا ملک اس کا غیر سیاسی وطن ضرور ہوتا ہے  
اور اسے ہر طرح کی غیر سیاسی حب الوطن کا حق حاصل ہے، لیکن  
وطن کی سیاسی محبت، اس کے مذہبی اور سیاسی تقورات سے متضاد  
ہو جاتی ہے۔ اور وہ مجبور ہے کہ سیاست کا رشتہ وطن سے توڑ کے  
مذہبی اخلاقیات اور انسانیت سے بندھے۔ اس سے ایک نتیجہ خود  
پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ جس ملک کے باشندے مسلمان ہیں وہاں

لے حرم جز قبلہ متلب نظریت طاوانہ او طوانہ بام و نیت  
میان ماو بیت اللہ نزلت کہ جبریل اس را ہم خبر نیت  
(اردستان جانا)

سیاست کا تعلق دینی آئین اور اخلاقیات سے ہوگا کہ وطن سے سیاست  
کی شرائط اور ہوس پرورد قوتوں کو اقبال کے نزدیک صرف مذہبی اخلاقیات  
اسی قابل میں رکھ سکتی ہے۔

ہوئی دین دولت میں جس دم جہان  
ہوس کی امیری ، ہوس کی وزیری  
دوئی ملک و دیں کے لئے نامرادی  
دوئی چشم تہذیب کی نابھیمیری  
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی  
کہ ہوں ایک جنیت دی و ارو شیری  
کسی لیے ملک کی خارجی اور مدافانہ حکمت عملی کی تہیاد بھی  
انہیں اصول پر ہوئی چاہیے۔

ایں بخت کش نیدہ اسرا یہ نہاں است  
ملک است تن خاک و دین روح و اں است  
تن زندہ و جان زندہ ز ربط تن و جان است  
باخرقہ و سجادہ و شمشیر و بستان خمیز  
از خواب گراں ، خواب گراں خمیز  
از خواب گراں خمیز



اقبال نے نگہ کشی ملاز جلدی ہیں اس کی مثال اس طرح دی ہے، جیسے  
 جسم اور جان کا تعلق، جان ان کے نزدیک جسم کی پابند نہیں، اور  
 جسم سے آزاد ہے، لیکن چونکہ جسم جان ہی کے تحت است احوال میں سے  
 ایک حال ہے اس لئے جسم کو جان سے اور جان کو جسم سے الگ کر کے  
 نہیں دیکھا جاسکتا۔

نق و جان را دو تائیک کلام است

نق و جان را دو تا ویدین حرام است

بجان پر تشبیدہ رمزیکائیت است

بدن حالے ز احوالی حیاست

جسم کے پیرائے میں دراصل جان اپنی منہجی ہوتی ہے۔

حقیقتاً دوئے خور پر وہ باطن است

کم ادا لڑنے در انگشت است

یہ مثال ٹمک اور مذہبی سیاست پر بالکل صادق آتی ہے، ٹمک جسم

ہے اور مذہبی سیاست اس کی روج،

بدن را تا رنگ از جان چپدا دید

نگاہش ملک دیں را جسم و تا دید

یہاں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے، اور میرے خیال میں یہی وہ

مقام ہے جہاں اقبال کے تصورِ مملکت اور اشتراکی تصورِ مملکت میں بنیادی اختلاف ہے، اگر کسی ملک کے کچھ باشندے ایسے بھی ہوں جو اسلام کے مذہبی عقاید پر یقین نہیں رکھتے، تو ان کے لئے کیا نظامِ مملکت اور کیا قانون ہو گا۔ اسلامی اشتراکیت جو اقبال کا عقیدہ حق، وہ ان کی پوری طرح توفیق نہیں کر سکے گی۔ لیکن بہر حال اقبال مسئلہ خود ارادیت اور پاکستان کے تصورِ ملک ایسی راستے پہنچتے ہیں۔ اگرچہ کہ قوم کا سیاسی مرکز وطن نہیں ہو سکتا، لیکن انسان بننے کے لئے بہر صورت کسی نہ کسی جغرافیائی ملک کا پابند ضرور ہے، چونکہ "مرکز محسوس" وطن کا پابند نہیں، اس لئے یہ جغرافیائی ملک جس میں اسلامی یا اس قسم کی کوئی مملکت قائم ہوگی بحیثیتِ وطن سیاسیات پر اثر انداز نہیں ہو سکے گا۔ اس وطن کی حیثیت محض بود و بوم کے مقام کی ہوگی، اور سیاسی تصورات میں ایسے کوئی اولیت نہیں حاصل ہوگی۔ یہ صرف پاکستان ہی کی حد تک نہیں، "مغربِ گل افغان" نے باوجود پانے آزادی پر دور کوستانوں کی محبت کے اس نکتے کو محسوس کیا ہے۔

قوموں کے لئے موت ہے مرکز سے جلائی  
ہو صاحبِ مرکز تو خودی کیا ہے، خدائی

۴۔ نسل کا بطل تصور  
حال میں یورپ میں وطن کی جگہ ، بلکہ وطن کے ساتھ ساتھ اجتماعی وحدت کا

ایک اور تخیل مقبول ہونے لگا تھا یہ نسبت اور نسل پرستی کا تصور تھا ۔  
اس میں کوئی شک نہیں کہ مختلف جزائی خطوں میں ایسے باشندے ہیں ،  
جو بظاہر ایسے گروہوں میں منقسم معلوم ہوتے ہیں ، جو بالوں کی وضع ، چہرے  
کی تراش ، جلد کی رنگت ، آنکھوں کی وضع اور ان کے رنگ ، سر اور ناک  
کی وضع وغیرہ یا خاندان پسند اور خون کے معیاروں کی بنا پر ایک دوسرے  
سے ممتاز اور الگ معلوم ہوتے ہیں ۔ لیکن اس کے کہیں یہ لازم نہیں  
آتا کہ یہ نسلیں ایک دوسرے سے مل جل نہیں سکتی ہیں ، جدید سائنسی نقطہ  
کار حجاب یہ ہے کہ دنیا میں کوئی نسل خالص نہیں ۔

انیسویں صدی میں جب یورپ کی ہلک گیری اور شہنشاہی نے پڑ پڑنے  
کے لئے اور بہت سے ذرائع اختیار کئے تو ان میں سے ایک نسل کا  
نظر یہ بھی تھا ۔ نسل کے نظریے کے معنی اس پر ہونے لگے کہ بعض  
نسلیں طبعاً ہست اور اولے درجے کی ہوتی ہیں ، اور اعلیٰ درجے  
کی نسلوں کا فرض ہے کہ ان کو تعلیم دی جائے ، نسل کی بنیاد کبھی  
رنگ پر رکھی گئی اور کبھی زبان پر ، آریائی نسل کے غلط نظریے کو بھی خوب  
فروغ ہوتا ۔

فرانسیسی ادیب اور سیاست دان فری نے صاف صاف کہا کہ ”علیٰ  
 انسانوں“ جن میں قدرتی طور پر پسند و نفرت بھی شامل ہے (کافر میں یہ ہے کہ وہ  
 ”پست تر“ انسانوں کو تہذیب سکھائیں) فرانس کی شہنشاہیت افریقہ میں ایک  
 فرض تمدن آموز MISSION CIVILISATRICE رکھی ہے۔  
 جرمنوں نے بھی اسی طرح جرمن تہذیب KULTUR کو افریقہ کے جنگلوں  
 اور انگر ممکن ہو سکا تو یورپ کی دوسری مملکتوں کے مقبوضات تکسہیدانے  
 پر زور دیا اس قسم کے خیالات کی سب سے بہتر نمائندگی انگریز شاعر کیننگ  
 نے کی اور سفید آدمی کے بوجھ کی اصطلاح اسی کی ایجاد ہے،

جہاں تمدن سفید آدمی کو اپنے اس منہض کا احساس تھا کہ وہ غیر  
 تمدن ایشیائی اور افریقی دیسی باشندوں کو جو بقول کیننگ ”نیم طفل اور  
 نیم شیطان“ ہیں تہذیب سے دور نہیں تمدن سکھائے۔ وہاں اسے اس کا  
 بھی یقین تھا کہ یہ غیر تمدن لوگ طبعاً اور فطرتاً پست ہیں اور وہ کبھی تمدن  
 نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ مشرق مشرق ہے اور مغرب مغرب  
 اور یہ دونوں قزاق کہ بھائی کبھی مل نہیں سکتے

---

لہذا غالباً اس سے کیننگ کا مطلب محض خرافانی حیثیت سے قزاق ہے، کیونکہ  
 ناپسند تو کیننگ کے خیال میں بالکل الگ انگلیں ہیں۔

اور سر اڑون کر ٹلڈ کا ایشیا کے متعلق یہ ارشاد  
 اس نے گو جیتی ہوئی فوجوں کو گذر جانے دیا  
 اور پھر محو خواب ہو گیا۔

حیرت ہوتی ہے کہ سفید آدمی اس سخت بوجھ کو آٹھائے رہنے پر کیوں  
 مصر ہے، بقول میسرای سیم فارمٹر آدہ زیادہ حیرت اس پر ہوتی ہے  
 کہ جب کوئی اور سفید آدمی کسی سفید آدمی کا یہ بوجھ ہلکا کرنا چاہتا ہے تو  
 جنگ کر کے اس سے یہ بوجھ چھین لینا چاہتا ہے، تو وہ لڑنے کے بدلے  
 بیمار ہو جاتا ہے اور لبا اور تانتہ ریشیں وحشی غیر تمدنی انسانوں کو اپنے لئے  
 سفید آدمی سے لڑنے کے لئے میدان جنگ میں لاتا ہے۔

اس قسم کے نسلی تعصب شمالی یورپ کی قوموں یعنی جرمنوں، بیلانیوں اور  
 ولندیزیوں میں زیادہ ہیں، بولٹونی قومیت، جبرانی سے زیادہ نسلی ہے،  
 بولٹونی اور ولندیزی قومیت کا مجموعہ جنوبی افریقہ میں جس شرمناک حد  
 تک نسلی امتیاز کے حدود قائم کر رہا ہے اس سے ہم بخوبی واقف ہیں  
 اور ہٹلر کے نسلی امتیازات کے نظریہ کے تحت سفید اقوام دنیا کی تمام اقوام  
 سے، اور آریائی اقوام دوسری سفید اقوام سے، اور نارڈک نسل، دوسری  
 سفید نسلوں سے، اور جرمن دوسری نارڈک نسلوں سے زیادہ "خالص"  
 ہونے کی وجہ سے سفید نسلوں سے۔

----- ممتاز ہیں، جو من قومی اشتراکیت "نسلی،  
 نظروں کی وجہ سے اور ہر طرح کی فاشطیت کے مقابل زیادہ قابل  
 نفرت اور خطرناک تھی۔ اور بلزین کیپ کے دہشت انگریز مناظر جن  
 کو دیکھ کے قرون وسطیٰ کو بھی شرم آ جاتی، صرف ان نسلی نظریوں  
 کی وجہ سے ممکن ہو سکے؛

اقبال ایسے تمام سیاسی تصورات کو جن کی بنیاد نسلی امتیازات  
 پر ہو نہایت مہلک اور خطرناک سمجھتے تھے، جس قسم کی قومیت  
 کی تائید ابن خلدون نے کی تھی، اور جو سپانیہ میں عربوں اور  
 بربروں کی آمیزش یا خود عرب میں مجازی اور عینی عربوں کی  
 باہمی لڑائیوں میں وقتاً فوقتاً ظاہر ہوتی، اس کو وہ اسلامی تاریخ  
 کے ان ابواب میں شمار کرتے تھے جن میں اسلام کی حقیقی تعلیم  
 بالکل الشادی گئی۔ عربوں اور ترکوں کی باہمی محاصرت کی حد تک  
 وہ انخاد پر محض اس لئے زور دیتے تھے کہ اس محاصرت کی  
 بنا پر عرب تحریک سے زیادہ نسلی افتراق پر ہے۔ یورپی شہنشاہی  
 کے نسلی نظریوں سے وہ حزب واقف تھے، اور انہی ان  
 نظریوں پر چوٹ کو نئے نہ چوکتے تھے۔ اقبال کے نزدیک اسلامی  
 تحریک مساوات کا ایک بہت بڑا محرک عمل ہر طرح کے نسلی



اقتیادات کا قلع مٹع کرنا تھا۔ پہلی کی طرح انہوں نے بھی اردو داں طبقے کو اس محرک عمل سے روشناس کرایا جس کی ابتدا آنحضرت کے زمانے ہی میں ہو گئی تھی۔ حضرت بلال کا عروج اودان کی فحشیت اس نسلی امتیاز پر پہلی ضرب تھی جو جاہلیت کی عرب مصیبت کا قدرتی نتیجہ تھا۔

اقبال پان اسلامی تحریک کو کسی حال میں سامی یا ژرانی تحریک بننے نہیں دیکھنا چاہیے تھے۔ چنانچہ طلوع اسلام میں صاف صاف نسلی نظریوں کے خطرے کی طرف وہ اشارہ کرتے ہیں۔

یہی مقصود فطرت ہے، یہی رمزِ مسلمانانی  
 اخوت کی جہانگیری، محبت کی فراوانی  
 مہتابِ رنگِ خوں کو توڑ کر قربت میں گم ہوا

نہ ژرانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی  
 نسلی نظریوں سے بچنے کی تلقین صرف مسلمانوں ہی کی حد تک محدود نہیں  
 عام انسانوں کو انہوں نے قومی نظریہ ہائے نسل و سیاست کی مقبولیت سے بہت پہلے اس قسم کے اقتیادات کے خطرے سے آگاہ کیا ہے  
 جہانیت، انسانی اتحاد اور مفاہمت کے لئے جغرافیائی وطنیت کے نظریوں سے کہیں زیادہ خطرناک ہیں۔



ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے فرج انساں کو  
آخرت کا بیاں ہو جا، محبت کی لہاں ہو جا

یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی وہ  
تو لے شہر مندرہ ساحل اچھل کر جسے کہاں ہو جا

غبارِ اکوڑہ رنگِ نسب ہیں بال نہ پر تیرے  
تو لے مرنی حرمِ اڑنے سے پہلے پر فشان ہو جا  
رمیزِ پیغمبر میں نسل کے تصور کی طریت جا بجا اشارے ہیں -

نیت از گم و غریب چو پندار نیست یا بندِ نسب و پیہ ندگار  
”مترجم کلیم“ میں آن کی ایک جھڑکی سے نظم سب سے انا شعریہ اسلام فرنگی  
میں اقبال نے اسی نظم میں یہ محسوس کیا ہے کہ مغربی مرا یہ دارِ عقبت  
میں نسل پرستی کی حیثیت اتنی بنیادی ہے کہ قبولِ اسلام سے بھی اس کا  
علاج نہیں ہو سکتا۔ عیسائی مذہب میں کی بنیاد و انگیزِ آخرت پر ہے نسل  
پرستی کے اس تصور کو ختم نہیں کر سکا، شاید اسلام بھی اس نسل پرستی کی  
سامراجی عمارتِ فوجا لے میں اسی طرح ناکام ہے گا -

نہیں اس مذہبیت کا دیں سے بہتہ خالی  
فرنگیوں میں آخرت کا ہے نسب پر پیام

بلند تر نہیں انگریز کی نگاہوں میں  
قبول دینا بھی سے ہر مہین کا مقام  
اگر قبول کرے دین مصطفیٰ انگریز  
سیاہ روز مسلمان رہے گا پھر بھی غلام

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نسل کی سامراجی ذہنیت پر مذہب کے  
زاویے سے ایسی کاری ضرب نہیں لگ سکتی جب تک کہ اس سامراج  
کا خاتمہ نہ کیا جاتے ہیں۔ نسل کا یہ دھوکہ سلا اپنی حفاظت کے لئے  
اند اپنی وجہ جواز کے طور پر استعمال کیا ہے۔ ایشیائی انسان پستی و معاشی  
سیاسی اور اقتصادی زاویے سے نسل کے شہنشاہی تصور پر ضرب  
لگاتی ہے۔

بہت سے آزاد خیال، اور مرقی پسند عمرانی نظریے "نسل" کی لغت  
کے نگرینوں کو محض گوارا کو دیتے ہیں۔ آزاد خیال، برل، مختلف آراء  
اشتراکی نسل نفرت کے جواب کہتے ہیں، لیکن نسلی امتیاز کے وہ بھی کسی  
نہ کسی حد تک تاکی ہیں بشر کی تاریخ پر سب کا دیباچہ پڑھ کے  
اس کا انہیں پوتا ہے۔ لیکن اقبال نے ایشیائی مفکرین کی طرح "نسل"  
کے ہر طرح کے تصور پر ضرب لگائی ہے۔

## ۷۔ خلافت

ہم دیکھ آتے ہیں کہ اقبال کے یہاں پان اسلامیت کا مرکز محسوس "خانہ کعبہ" ہے، جو ایک طرح سے مختلف مسلمان قوموں کے باہمی ربط و اتحاد کا ان کے عقیدہ کو جید کاربزنہ ہے۔ "خلافت" ان کے یہاں پان اسلامیت کا مرکز نہیں۔ اور اس وجہ سے خلافت کا فرانس کے آؤد ان کے نقطہ نظر میں بڑا فرق ہے۔ خلافت کا فرانس دو لحاظ سے انقلابی تحریک تھی، ایک تو یہ کہ وہ عام یورپی سامراج کے مقابل مشرق وسطیٰ کے اسلامی ملک اور خصوصاً ترکی کو آزاد اور طاقتور دیکھنا چاہتی تھی، دوسرے وہ ہندوستان کی آزادی کی خواہاں تھی۔ اس وجہ سے بھی کہ مقررے لے کر ملایا تک بہت سے اسلامی ممالک محض ہندوستان کی وجہ سے برہمنی سامراج کے غلام تھے۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ خلافت کا فرانس اور اس کے لیڈروں نے ہندوستان کی کابل آزادی کو ڈومینین اسٹیش کے مقابلے پر کانٹریس سے پہلے، اور کانگریس کے مقابلے میں زیادہ جوش سے ترجیح دی، یہی وجہ ہے کہ مہاتما گاندھی نے ترکی کے متعلق خلافت کا فرانس کی پالیسی کا گورا ساتھ دیا، کیونکہ اس کی تہ میں غلام ممالک میں آزادی کی خواہش کی ایک بین الاقوامی تحریک تھی۔ خلافت کا فرانس کے ایک انقلابی محرک کا مقصد اتنا زیادہ ترقی پسند

نہیں تھا یعنی خلافتِ اسلامیہ کی ترکی میں بحالی اور یورپی دول سے اس کا تحفظ۔ جدید ترین سیاسی محرکات کو قرونِ وسطیٰ کے نظام کے برقرار رکھنے کے لئے انہوں نے استعمال کرنا چاہا، اور اسی وجہ سے خلافت کا نفرین ناکام رہی۔ اسی وجہ سے خلافت کا نفرین اور کانگریس کا اتحاد نام نہ رہ سکا کہ اس کی بنیاد ہندوستان کی سیاسی ضروریات اور اس زمانے کے اہم معاشی اور اقتصادی انقلابی تصورات پر نہیں تھی۔ انگریزوں نے تو کانگریس سے مسلمانوں کو جدا کرنے کے لئے اور کبھی مسلمانوں کے کمال کی پیہم کوششوں سے دب کے کچھ اپنے پارلیمانی محافظ جماعتی تبدیلیوں کی وجہ سے کلمہ کھلا دست ورازی کی حکمت عملی ترک کر دی لیکن خود مسلمانوں کے کمال کے لئے خلافت کو بیخ و بنیا د سے اٹھاڑ پھینکا۔ بیخ و بنیاد سے اس لئے کہ ترکی کے علاوہ اور بھی کئی اسلامی ممالک ہیں لیکن کسی نے خلافت کا درو سر میل لینا گوارا نہیں کیا۔ سلطان سلیم کے بعد سے دنیا بہت بدل گئی ہے۔

خلافت، تاریخِ اسلام میں بہت کم سچی اسلامی خلافت رہی ہے کیونکہ اقبال کے نزدیک سچی اسلامی خلافت کا جلوہ خلافتِ راشدہ، اور خصوصاً خلافتِ فارسی میں ملتا ہے۔ خلافتِ فاروقی مردِ مزدور کی آمریت سے مشابہ تھی، خلافتِ راشدہ کے بعد طو کیت، شہر یاری

شہنشاہی کا لباس اموی، عباسی اور عثمانی خلافت نے پہن لیا، اور یہی لباس آخر تک پہنے رہی۔ واقعہ کربلا کی انقلابی قدر اس طرح کی سامراجی خلافت سے بجاوت ہے۔

چوں خلافت رشتہ از قرآن گسخت

حریت را ز سبب ماند کام ریخت

واقعہ کربلا کی اس انقلابی قوت کا حضرت خواجہ حسین آدین چشتی اجمیری نے پوری طرح اندازہ کیا ہے۔ اور اقبال نے انہیں کی زبانی کی طرف اشارہ کر کے لکھا ہے۔

”تاقیامت قطع استبداد کو د

موج خون او چمن ایجباد کو د

بہر حق و خاک و خون فطیبت

پس بنائے لایلہ گرویدہ است

”خلافت اسلامیہ“ پر اقبال نے ایک بڑا چرچہ مضمون لکھا ہے جس

میں انہوں نے خلافت اسلامیہ کے تاریخی پس منظر پر نظر ڈالی ہے اقبال کی رائے ہے کہ اسلام کے خلیفہ کے انتخاب کا طریقہ ایک

حد تک عرب جاہلیت کے رئیس کے انتخاب کے طریقے سے ماخوذ ہے۔ جب کہ کسی عرب قبیلہ کا سردار یا شیخ مرجعاً تو قبیلہ کے تمام اکابر ایک جگہ جمع ہوتے، اُن کا ایک دائرہ کی شکل میں مجلس منعقد کر کے جاشینی کے محلے پر بحث و تخیص کرتے، قبیلہ کا کوئی رکن جس کو معتبر و مقتدر خاندانوں کے اکابر و رؤسا با اتفاق رائے منتخب کر دیں، قبیلہ کا رئیس بن سکتا تھا۔ لبقول خاں کریم وراثتی باوشاہت کا مفہوم عرب بول دوام سے ہرگز مانوس نہ تھا۔ اہل کبر سن و بزرگی کا اصول جس کو موجودہ سلطنت ترکی کے نظام حکومت میں سلطان احمد اول کے زمانہ میں قانوناً تسلیم کر لیا گیا، یقیناً انتخاب کے وقت منتخب کر لئے والوں کو ملحوظ رکھنا پڑا تھا۔

اعلام کے ترقی انتخاب خلیفہ کے متعلق اقبال لکھتے ہیں: پیغمبر عرب صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کی اس قدیم رسم کو قائم رکھا۔ رحلت کے وقت، یا اس سے قبل اپنی جاشینی کے متعلق مسلمانوں کو کوئی ہدایت نہ فرمائی۔ . . . . یہی وجہ تھی کہ خانہ جنگی کے خطرہ سے بچنے کے لئے حضرت ابو بکر کا انتخاب جو آنحضرت کے سسرال کا اکابر اصحاب میں سے تھے ضرور ہوا۔

چونکہ حضرت ابو بکر کا انتخاب فوری سیاسی ضروریات کے پیش نظر ہوا



تھا۔ اس لئے صرف طریق انتخاب کی حد تک حضرت عمرؓ نے بعد میں یہ رائے ظاہر نہ کی کہ تمام جمہور کو خلیفہ منتخب کرنا چاہیے، اور حضرت ابو بکرؓ کا انتخاب جو لوگوں کی جزوی رائے پر ہوا تھا، محض اس وجہ سے جائز تھا کہ یہی صورت حال اس کی مقامی تھی۔ حضرت عمرؓ کے الفاظ کو اتنا بال فی یوں دہرایا ہے ”حضرت ابو بکر صدیقؓ کا فردی انتخاب اگرچہ ضروریات وقت و نتائج کے لحاظ سے نہایت مناسب اور بر محل ہوا تاہم انتخاب کا یہ طریق مذہب اسلام میں اصولی مسئلہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔“ پھر ڈوڑی کا حوالہ دے کے اقبالؓ نے حضرت عمرؓ کا قول یوں نقل کیا ہے: ”وہ انتخاب جو لوگوں کی جزوی رائے کے اظہار پر عمل میں آیا منسوخ و مسترد سمجھنا چاہیے۔“

اقبالؓ نے ان اقوال سے یہ نتیجہ نکالا ہے ان دونوں پر غور کرنے

**خلافت کا جمہوری اساس** | ہوتے ہیں ماننا چڑھے گا کہ اسلام ابتدا ہی میں اس اصول کو تسلیم کر چکا تھا کہ فی الواقع اور عملاً سیاسی حکومت کی حکومت کفیل و امین کیست اسلام یہ ہے نہ کہ کوئی فرد واحد۔ ہاں جو عمل انتخاب کنندگان اس معاملہ میں کرتے ہیں اس کے معنی صرف یہی ہیں کہ وہ اپنے مختار اور آزادانہ عمل انتخاب سے اس سیاسی حکومت کو ایک ایسی مختصر و مفید شخصیت



میں دلچسپی کرتے ہیں، جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں  
یوں کہو کہ تمام ملت کا منیر اجتماعی اس ایک فرد یا شخصیت منفرد ہے  
وجود میں عمل پیرا ہوتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں حقیقتاً اور صحیح  
معنوں میں فرد تمام کی تمام قوم کا نمائندہ کہلا سکتا ہے۔ لیکن ایسے  
فرد کا مندر حکومت پر متکون ہونا شریعت کے نزدیک اُسے کسی بزر  
یا تہجیح کا مستحق ہرگز نہیں بناتا، شریعت حق کی نگاہ میں اس کی شخصی  
اور ذاتی حیثیت بالکل وہی رہے گی جو ایک عام دوسرے مسلمان کی ہے  
اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انتخاب خلیفہ کا حق تمام کی تمام جمہور  
ملت کو حاصل ہے، اور طریق انتخاب کا جمہوری ہونا ضروری ہے۔ جو  
خلیفہ منتخب ہوتا ہے وہ باوجود اس قدر اختیارات کے تمام شخصی اور  
عزائی حقوق کی حد تک کسی طرح جمہور کے کسی اور فرد سے ممتاز نہیں  
ہونے پاتا۔ شریعت کے اصناف احکامات کے بعد ہر قانون کی بنیاد بعض  
جمہور کی رائے اور اتفاق پر ہے۔ مذہب اسلام میں مستند قانون اساسی  
کی بنیاد شریعت کے تقریبی احکام کے بعد تمام تر اتفاق و اتحاد و آراء  
جمہور ملت کے بنیادی اصول پر قائم ہے۔

جمہوریت کے اسلامی تصور کی اہمال نے آگے چل کر یوں شریعت کی  
جمہور یا اسلامیہ کی بنا شریعت حق کے نزدیک ایک مطلق و آزاد مسابقت

پر قائم ہے۔ شریعت کے نزدیک کوئی گورہ، کوئی ملک، کوئی زمانہ  
فاتح و مرجع نہیں۔ اسلام کا کوئی مذہبی پیشوائی یا شیعیت نہیں۔ ذات  
پاست، بالنس و وطن کا استیلاز نہیں۔

اس جمہوریت کی بنیاد محض انسانی مساوات پر قائم ہے، اور کسی امتیاز  
حد بندی پر نہیں، چنانچہ ملت اسلامیہ کے عام اساسی اصول فطرت انسانی  
پر مبنی ہیں نہ کبھی خاص قوم کے خصوصیات نسلی پر، ایسی قوم کا اندرونی  
رابطہ و ضبط کسی نسلی یا جغرافیائی اتحاد پر قائم نہیں ہو سکتا، نہ ہی زبان اور  
تمدنی روایات و تجارب پر، یہاں پہنچ کر امتیاز اپنا وہی بان اسلامی  
نظریہ اخذ کر لے ہیں کہ نہ ہر شے سیاست میں کوئی چیز نہیں کی جاسکتی،  
لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ مسلمانوں کا خلیفہ ان کا افضل ترین مذہبی  
پیشوا بھی سمجھا جائے وہ بھی عام انسان کی طرح ایک عام انسان رہتا ہے  
وہ معمول نہیں بشر ہے اور دوسرے بشر کی طرح گناہ و خطا کا مرتکب  
ہو سکتا ہے۔ اس کی شخصیت بھی شریعت و وحی کی ازلی وابدی حکومت  
کی اسی طرح ماتحت ہے جس طرح اور باقی مسلمانوں کی۔

اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک جمہوریت کے اس  
تصور کی تہ میں انفرادیت کا ایک بڑا گہرا اثر عالمگیر اصول کام کر رہا  
ہے جو ہر جمہوری طریقہ حکومت کی جان ہے، وہ کہتے ہیں "اخلاقیات

اسلام کا تمام دار و مدار اس واحد مسئلہ پر ہے کہ فرد میں حیثیت الفرد کیا حیثیت رکھتا ہے۔ زندگی کا کوئی طرز عمل یا رویہ جو فرد کے آزادانہ ارتقا و عروج کے راستے میں حائل ہو۔ وہ شریعت اسلامیہ اور اخلاقیات اسلام کے قطعاً خلاف ہے۔

اُس کے بعد اقبال نے اسلام کے تین بڑے مذہبی فرقوں اہل سنت اہل تشیع اور خارجیوں کے خلافتی نظریوں کا اجمالی مطالبہ کیا ہے۔ اور اُن کے متعلق اپنی رائے بھی جا بجا دی ہے؛

مذہب اہل سنت کی حد تک اقبال نے پہلے امام الماورری کے کے نقطہ نظر کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ اس میں بعض بعض باتیں ہمارے نقطہ نظر سے دلچسپ ہیں۔ ”دار الخلافۃ کے لوگوں کو انتخاب کے معاملہ میں مفصل کے لوگوں پر کسی قسم کی سبقت حاصل نہیں“

”تلافی نقطہ خیال سے خلیفہ کی حیثیت کوئی مرجع و ممتاز حیثیت نہیں اصولاً وہ بھی جمہوریت کے اور لواکین کی طرح قوم کا ایک عام رکن ہے۔ اس کے خلاف عام عدالت میں مقدمہ دائر کیا جاسکتا ہے جس میں اسے اصالتاً بر نفس نفیس حاضر ہونا پڑتا ہے“

جانشینی کے متعلق الماورری نے اسے بھی جائز سمجھا ہے۔ کہ ”خلیفہ کو اختیار ہے کہ اپنا جانشین نامزد کرے خواہ وہ اس کا اپنا بیٹا

ہی ہو لیکن جمہوریت اس کی تائید نہ کرے۔ تو ناسزدگی شرعاً غیر مکمل رہے گی۔“

ساتفہ سی رائفہ الماوروسی نے یہ بھی لکھا ہے۔ ”اگر خلیفہ شریعت کے مطابق احکام نافذ نہ کرے۔ یا اگر جسمانی یا روحانی استقام میں مبتلا ہو تو وہ اس قابل ہوتا ہے کہ خلافت اس سے چھین لی جائے۔“  
اس سے خلیفہ کی معزولی کا پورا حق جمہوریت کو حاصل ہو جاتا ہے۔  
اقبال نے ابن خلدون کی رائے سے اتفاق کیا ہے کہ وقت واحد میں ایک سے زیادہ خلیفہ ہو سکتے ہیں؛

انتخاب کنندوں کی حد تک امام الماوروسی کا اجتہاد یہ ہے کہ ان میں یہ خصوصیات ہونی چاہئیں ”ویاننت داری اس کی معلوم و معروف ہو۔ امور سلطنت کا ضروری علم اور واقفیت رکھتا ہو دور بینی، عدل اور انصاف کے مادہ سے خالی نہ ہو“

اقبال کا اپنا اجتہاد یہ ہے کہ ”اعمال تمام مسلمان مرد و زن کو انتخاب میں رائے دینے کا حق حاصل ہے۔“ صرف یہی نہیں بلکہ ”انتخاب کنندہ کو خلیفہ یا اس کے غامین کی معزولی کے مطالبہ کا پورا حق حاصل ہے بشرطیکہ وہ یہ ثابت کر دے کہ ان کا طرز عمل خلاف شریعت ہے“؛  
جبری انتخاب کو اقبال نے قطعاً ناجائز قرار دیا ہے۔ مصری فقیہ

ابن جمع کی رائے نقل کر کے کہ سیاسی پھل کے زمانہ میں یہ جائز ہو سکتا ہے  
 وہ کہتے ہیں "شریت ایسے عمل کو جو فوری دہنگامی ضرورت سے پیدا  
 ہو تسلیم نہیں کرتی"

انتخاب کنندوں اور خلیفہ کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے۔ اُس کو  
 امام المادری نے "عقد" کے نام سے تعبیر کیا ہے۔ انبال اس کی تفسیر  
 اس طرح کرتے ہیں۔ گویا حکومت عقد پیمان قائم کرنے والے نظام کا  
 نام ہے جو حقوق و فرائض کا امین و محافظ ہے۔ المادری جب اس  
 تعلق کو عقد سے تعبیر کرتا ہے۔ تو روسو کی طرح اس کا یہ منشا نہیں کہ  
 سوسائٹی کے ماخذ کو ایک اولین معاشرتی عہد و پیمان پر مبنی کیا جائے  
 اس کا مطلب لفظ عقد سے صریح یہ ہے کہ فی الحقیقت عمل انتخاب  
 خلیفہ اور جمہور مسلماناں میں ایک قسم کا پیمان ہے جس کی رو سے خلیفہ  
 پر یہ واجب ہو جاتا ہے کہ وہ بعض خاص فرائض کو بحال لانے کا پورا پورا  
 ذمہ دار ہو!

اس لئے خلیفہ کی اطاعت کوئی لازمی شرط نہیں۔ ثابت ہوا کہ  
 المادری کے نزدیک حکومت کا ماخذ طاقت و جبروت نہیں۔ بلکہ  
 ان افراد کی آزادانہ باہمی رضا و مصالحت ہے۔ جو اس فرض کے لئے متحد  
 متفق ہو گئے ہیں۔

اُس کے بعد اقبال نے شیعی نظریہ خلافت کا خلاصہ پیش کیا ہے۔  
 اس میں وہ لکھتے ہیں کہ غیبتِ امام کے عقیدے کے ذریعہ مذہب  
 و حکومت میں اختلاف پیدا ہو سکتا ہے۔ غیبتِ امام کے عقیدے ہی  
 کے ذریعے شاہِ ایران کے اختیارات ایران کے ملاؤں کی ہدایت و  
 نصرت کے زیر اثر ہیں، ایران کے انقلاب میں ان ملاؤں نے دوسرے  
 تمام ممالک کے ملاؤں کے مقابلے میں جس قدر روشن خیالی سے کام  
 لیا۔ وہ تعریف کی مستحق ہے۔ اور ناصر الدین شاہ کا زوال ان ملاؤں کی  
 آزادی پسندی اور ترقی پسندی ہی کا نتیجہ تھی، جنہوں نے تمام تنگ نظر  
 مذہبی نظریے بالائے طاق رکھ کے جمال الدین افغانی کا پورا سا نقد کیا :  
 اس کے بعد اقبال نے خود راج کے نظریہ خلافت کا ذکر کیا ہے۔  
 جن کے یہاں اس مسئلہ کے متعلق تین مکاتیب خیالی ہیں۔ ایک نودہ  
 مکتب خیال ہو خلیفہ کے انتخاب کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک ہر کوئی  
 خواہ وہ عورت ہو یا غلام ہو خلیفہ مقرر ہو سکتا ہے۔ دوسرا مکتب خیال وہ  
 ہے جس کا عقیدہ یہ ہے کہ خلیفہ کی سرے سے ضرورت ہی نہیں جمہور  
 مسلمان اپنے کوائف و حالات کے نگران آپ ہو سکتے ہیں۔ اور اپنے آپ  
 پر حکومت کو سکتے ہیں۔ تیسرا مکتب خیال ان کا خارجیوں کا ہے۔ جو مطلقاً  
 کسی قسم کے نظام حکومت کے قائل ہی نہیں۔ دوسرے انفاٹہ ہیں جنہیں اسلام



کے ”انارکسٹ“ کہیے۔۔

خلافت کے اس نظریاتی تصور پر تاریخ اسلام پوری نہیں اُترتی۔ اور اقبال لکھتے ہیں: ”مگر شرمی قسمت سے مسلمانوں نے انتخاب کے مسئلہ کی طرف کما حقہ توجہ نہیں کی۔ اور خالص جمہوری بنائوں پر اصولِ انتخاب کے مسئلہ کو فروغ و بے کی سعی سے قاصر رہے ہیں“

اقبال نے اس امر کا بھی تذکرہ کیا ہے کہ فتوحات کے چمکے ہیں۔ مسلمانوں کی تمام قوت و ہمت، تمام رجحان و میلان ملک و سلطنت کی تقویم و توسیع کے لئے وقف تھا۔ دنیا میں اس روشن کا ہمیشہ یہی نتیجہ ہوا کہ حکومت اور ریاست کی باگ چند افراد کے ہاتھ میں رہی ہے۔ جن کا اقتدار گونا گونا گوندہ طور پر تاسم عملاً ایک مطلق انسان بادشاہ کے اقتدار کے مترادف ہو جاتا ہے“

جواہر لال کے جوارپ میں اقبال نے جو مضمون لکھا ہے۔ اور جس کا ترجمہ حسن الدین صاحب نے ”ختم نبوت“ کے نام سے کیا ہے۔ اُس میں اقبال نے ترکی کے جدید ردِ عمل کی توضیح کرتے ہوئے مسئلہ خلافت کے متعلق اپنے خیالات کی مزید توضیح کی ہے: ”کیا نفع خلافت یا مذہب و



سلطنت کی علیحدگی منافی اسلام ہے؛ اسلام اپنی اصلی روح کے لحاظ سے شہنشاہیت نہیں ہے۔ اس خلافت کی تاریخ میں جو نوامیہ کے زمانہ سے عملاً ایک سلطنت بن گئی تھی۔ اسلام کی روح انا ترک کے مذہبی کفر و مارہی ہے مسئلہ خلافت میں ترکوں کے اجتہاد کو سمجھنے کے لئے ہمیں ابن خلدون کی رہنمائی حاصل کرنی پڑے گی۔

پھر اقبال نے اپنی اسلامی تفکر کی تشکیل جدید سے ایک اقتباس دیا ہے جس میں ابن خلدون کے تین متنازع نقاط نظر پیش رکھے ہیں (۱) عالمگیر خلافت ایک مذہبی ادارہ ہے۔ اسی لئے اس کا قیام ناگزیر ہے (۲) اس کا تعلق محض اقتصائے وقت سے ہے۔ (۳) ایسے ادارے کی ضرورت ہی نہیں۔ اور پھر اس اقتباس میں اقبال کا اپنا اجتہاد یہ ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جدید ترکی پہلے خیال کے مقابل میں دوسرے خیال کی طرف مائل ہے یعنی مقررہ کے اس خیال کی طرف کہ عالمگیر خلافت محض اقتصائے وقت سے تعلق رکھتی ہے۔ ترکوں کا استقلال یہ ہے کہ ہم کو اپنے سیاسی تفکر میں اپنے ماضی کے سیاسی تجربے سے مدد لینا چاہئے جو بلا شک و شبہ ہمیں واقعہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ کہ عالمگیر خلافت کا تخیل عملی صورت اختیار

کرنے سے قاصر رہا۔

مذہب و سلطنت کی علیحدگی کے اقبال بہت شدت سے منکر ہیں۔ اور ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ ان کی اسلامی اشتراکیت اور سوشلزم اشتراکیت میں ایک بڑا اہم نقطہ اختلاف یہی مسئلہ ہے۔ لیکن اسی موقع پر اقبال اپنے مفسدون و خلائف اسلام کی روشنی میں لکھتے ہیں کہ اسلامی خصوصاً شیعی ممالک میں مذہب و سلطنت کی تقسیم ایک جداگانہ تاریخی ارتقا کا نتیجہ ہے۔ اور یورپی کلیسا اور مملکت کے افتراق کے تصور سے اس کا تصور مختلف ہے۔ مذہب و سلطنت کی علیحدگی کا تصور بھی اسلام کے لئے غیر مانوس نہیں ہے۔ امام کی غیبت کبریٰ کا نظریہ ایک مفہوم میں ایک عہد پہلے شیعی ایران میں اس علیحدگی کو رو بہ عمل لایا گیا ہے۔ ریاست کے سیاسی و مذہبی وظائف کی تقسیم کے اسلامی تصور کو کلیسا اور سلطنت کی علیحدگی کے مغربی تصور سے نہ کرنا چاہیئے۔ اول الذکر نو محض وظائف کی ایک قسم ہے جیسا کہ اسلامی ریاست میں شیخ الاسلام اور وزراء کے عہدوں کے تاریخی قیام سے واضح ہوتا ہے۔ لیکن آخر الذکر روح اور مادہ کی مابعد الطبعی ثنویت پر مبنی ہے۔

آگے بڑھ کے عمرانی نقطہ نظر سے اقبال نے اپنے نظریے کی یہ توضیح کی ہے کہ مذہب اور سلطنت کا تعلق دراصل قانون سازی میں عوام کے

ضمیر کی رہنمائی ہے۔ مسلمانوں کے سیاسی تجربے کی تاریخ میں مذہب و سلطنت کی علیحدگی محض وظائفت کی علیحدگی ہے نہ کہ عقائد کی اسلامی ممالک میں مذہب و سلطنت کی علیحدگی کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ مسلمانوں کی قانون سازی عوام کے ضمیر سے ہلے تعلق ہو جائے۔ جو صدیوں سے اسلامی روحانیت کے تحت پرورش و نمو پاتا رہا ہے۔ تجربہ خود بتلائے گا۔ کہ یہ تخیل جدید ترکی میں کس طرح عملی صورت اختیار کرنا ہے۔ ہم ہرٹ یہ توقع رکھ سکتے ہیں کہ یہ ان برائیوں کا باعث نہ ہو گا جو یورپ اور امریکہ میں پیدا ہو گئی ہیں“ لے

اسلامی اجتماعیت جس کے مذہبی نمونہ کا ایک ذریعہ خلافت ہے۔ اُس کے متعلق اقبال لکھتے ہیں، ”اسلام نے وحدت انسانی کا اصول کو شریعت اور پرست میں نہیں بلکہ روح انسانی میں دریافت کیا۔ نور انسان کو اسلام کا اجتماعی پیام ہے۔ کہ نسل کے قیود سے آزاد ہو جاؤ۔ یا باہمی طرائیوں سے ہلاک ہو جاؤ۔“ لے

اسی بیان کی روشنی میں قرآنی تحریک اور انا ترک کے متعلق ان کا

۱۔ مضامین اقبال صفحہ ۱۷۳ ؟

۲۔ مضامین اقبال صفحہ ۱۷۴ ؟

فطریہ ہے۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ اگر امارتِ اتحادِ تورانیت سے متاثر ہے تو وہ روحِ اسلام کے خلاف اس قدر نہیں جارہا ہے جس قدر کہ روحِ عصر کے خلاف۔ اگر وہ نسلوں کے وجود کو ضروری سمجھتا ہے تو اس کو عصرِ جدید کی روح شکست دے دے گی کیونکہ عصرِ جدید کی روح بالکل روحِ اسلام کے مطابق ہے۔ بہر حال ذاتی طور پر میں خیال کرتا ہوں کہ امارتِ اتحادِ تورانیت سے متاثر نہیں ہے۔ اے

خلافت کی اس ساری بحث سے دو اہم نتائج ظاہر ہوتے ہیں۔ اقبال ایسی پان اسلامیت کے نائل نہیں ہیں جس کی بنیاد خلافت پر ہو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ خلافت کے تصور کے تحت عالمِ اسلام کو ایک ریاست بنانے کے نائل نہیں بلکہ وہ ہر اسلامی ملک میں فرداً فرداً ایسی جمہوری حکومت چاہتے ہیں جو اگر سردار یا خلیفہ نامزد بھی کرے تو وہ خلیفہ کس صورت میں معاشرے کے کسی اور فرد سے ممتاز نہ ہو۔ مذہب اور سلطنت کا افتراق وہ اس لئے گوارا نہیں کرتے کہ ان کی رائے میں مذہبی اختلافیات عوام کے ضمیر کی آواز ہے اور یہی باعث ہے کہ ان کے نزدیک

جمہوریت کے لئے جمہور..... کا دلوں مدار مذہبی اخلاقیات پر ہونا ضروری ہے جہاں یہ اخلاقی ذباغ نہیں وہاں جمہور کا سرمایہ داروں کے ہاتھ میں کھونٹا بن جانا ضروری ہے۔ یورپ کی سرمایہ دار جمہوریتوں کو دیکھو دیکھو کے اقبال کا یہ نظریہ یقین بن گیا۔ مگر جہاں کہیں انہوں نے ایک لفظ بھی جمہوری نظام کے خلاف لکھا ہے وہاں یہ بھی کہہ دیا ہے کہ یہ مغربی جمہوریت کا ذکر ہے؟

پیام مشرق میں اُن کا شعور  
طنز یہ قطعہ ہے :

## مغربی سرمایہ دار جمہوریت

متاعِ معنی بیگانہ از دلوں فطرتاں جوئی

ز موراں شوخی طبع سلیمٰ نے نمی آید۔

گویر از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے تنو

کسا از مغز و و صد جو فکر انسا نے نمی آید

”غلامِ پختہ کارِ تنو“ ایک ایسے شاعر کی زبانی جس نے ساری عمر آزادی کو اپنی شاعری کا سب سے بڑا موضوع بنایا محض طنز یہ اہمیت رکھتا ہے ”دو فطرتاں“ کا اشارہ صاف ایسے نظام کی پیداوار کی طرف ہے جہاں انتخاب کنندہ سرمائے کے ہاتھ میں کھونٹا بن جانا ہے۔ اسی طرح ایک قطعہ ضربِ کلیم میں ہے؛

اس راز کو ایک مرد فرنگی نے کیا فاش  
 ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے  
 جمہوریت ایک طرز حکومت ہے کہ جہیں  
 بندوں کو گناہ کرتے ہیں تو لا نہیں کرتے

ابھی ہم خلیفہ کے جمہوری انتخاب اور جمہور کے اس اختیار کا حال  
 پڑھا آئے ہیں کہ جمہور خلیفہ کو معزول کر سکتا ہے اور خلیفہ کی حیثیت  
 اقبال کے نزدیک صحیح اسلامی تعلیم کے مطابق ایک اعلیٰ عامل کی ہے۔  
 اس کی روشنی میں اس قطعہ کے بجز اس کے کیا معنی ہو سکتے ہیں کہ یہ اشارہ  
 سرمایہ دار عمو میت کی طرف ہے۔ جو اگر تمام کار مزدور جماعت کے  
 ہاتھوں میں سپرد کر بھی دیئے پھر بھی سرمائے کے دائروں پیچ میں ایسی  
 گھری ہوتی ہے کہ جاوا اور ہندوستانی میں مبادی کو اپنا فرض سمجھ سکتی ہے  
 اقبال کے نزدیک اس طرح کی مغربی جمہوریت کی سب سے بڑی  
 خامی مذہبی اور اخلاقی انسانیت کا فقدان ہے؛

سرمایہ دار عمو میت کے اصلی مہاجنی محرک کا اقبال نے زبورِ عجم کے  
 ان اشعار میں ذکر کیا ہے۔ آئین جمہوری کے ذریعے لیڈرپ نے سرمائے  
 کی گدروں کی رستی کھول دی ہے۔ اور انتخاب کنندہ کی رائے کو پیسے سے  
 خریداجا سکتا ہے؛

فرنگ آئین جمہوری نہادوست      میں از گردان دیوے کشتاوست  
 زبانفش کشت ویرا نے نکو تر      ز سہرا و سیا با نے نکو تر  
 چو بہزن کارا نے درنگ و تاز      شکہا بہر نا نے درنگ و تاز  
 اقبال نے کہا ہے کہ وقت کی طرح جمہور کی حالت ایک تیغ  
 تیز کی ہے۔ اگر وقت کی تیغ کو صحیح طریقے پر استعمال نہ کیا جائے۔ تو  
 وقت قوموں اور انسانوں کی تقدیر مٹا دیتا ہے۔ اس طرح جمہور کی  
 تلوار اگر حق اور باطل کی تفریق کے بغیر بے نیام ہو تو اس سے خون  
 اُس کی جنگ اور خود غرضی کے ذریعے سارے عالم کی تباہی  
 یقینی ہے؛

اس لیے جن نقادوں نے اقبال پر جمہور دشمنی کا الزام عاید کیا ہے  
 انہیں دوبارہ غور کرنا چاہیے کہ یہ الزام کس قدر جلد بازی سے لگایا  
 گیا ہے۔ مسئلہ خلافت کے متعلق اقبال نے جو خیالات، نظریات و فتاویٰ  
 ظاہر کیے ہیں، ان سے اس الزام کی پوری پوری تردید ہو جاتی ہے؛

ایک اور الزام جو اقبال پر لگایا جاتا ہے۔ ماضی  
 پرستی کا ہے۔ ماضی پرستی دو طرح کی ہو سکتی ہے۔

## ۸۔ ماضی کا الزام

ایک تو فلسفیانہ یعنی فلسفے کی طرح یہ تصور کہ تاریخ برابر اپنے آپ  
 کو بھر رہی ہے۔ دوسری سکونی تمدن پرستی۔ یعنی اپنے تمدن یا اپنی



تاریخ کے کسی عہد کو عہدِ زریں سمجھنا اور پھر سے اُس کے احباب کی کوشش کو کرنا۔ مثلاً ہندوستان میں پھر سے رام راج قائم کرنے یا کسی اسلامی ممالک میں خلافتِ راشدہ کی قسم کے نظامِ حکومت قائم کرنے کی تمنا کرنا۔ اپنی تاریخ کے اس عہدِ زریں کی قدروں کو اور تمام قدروں پر مقدم سمجھنا؛

ان میں سے فلسفیانہ ماضی پرستی کوئی تئسے نے تسلیم کیا

**فلسفیانہ ماضی پرستی اور نئی تئسے**

مضانی تئسے کے نقطہٴ خیال کو دلِ ڈیورنٹ نے اپنی "حکایتِ فلسفہ" میں بڑی خوبی سے دہرایا ہے۔ فوق البشر کے بعدِ ابدی تکرار کا تصور آتا ہے تمام اشتباہات ٹھیک تفصیل کے ساتھ لاعداد منبہ پھر نمودار ہوں گی؛  
..... حقیقت کے ترکیبی امکانات محدود ہیں۔ اور وقت لامتناہی

ہے۔ اس لئے لازمی طور پر ایک دن حیات اور مادہ پھر وہی شکل اختیار کریں گے جو وہ اس سے پہلے کبھی اختیار کر چکے تھے۔ اور اس مہلک تکرار سے تاریخ اپنی طبعی سرگذشت دہرائے گی؛ لے  
اس ابدی تکرار کے تصور حقیقت کے ترکیبی امکانات کے محدود ہونے کے تصور اور اس باعث تاریخ کے اپنے آپ کو دہرانے کے



کیا۔ اس کے بیچ پر بڑا اسپنرٹ کے یہاں پائے جاتے ہیں۔۔۔۔۔  
 فی تشے نے بہر حال اس عقیدے کو ایک تعقل یافتہ نظریے کی صورت  
 میں پیش کیا ہے، اور اسی لحاظ سے ہمیں اس کا جائزہ لینے کا حق ہے  
 عقیدے کی ابتدا اس مفروضے سے ہوتی ہے، کہ کائنات میں قوت  
 کی مقدار مستقل ہے، اس لئے محدود بھی ہے، مکان محض ایک،  
 موضوعی شکل ہے، یہ کہنا بے معنی ہوگا کہ دنیا مکان میں قائم ہے کا مطلب  
 یہ ہے کہ وہ خلائے محض میں واقع ہے۔ اپنے نظریہ زماں میں بہر  
 حال فی تشے کانٹ اور شیوپن ہاؤر کا ساتھ چھوڑتا ہے۔ زماں کوئی  
 موضوعی شکل نہیں بلکہ ایک ایسا واقعی اور لامحدود عمل مَرور ہے جس  
 کا نیچل صرف دوری طور پر کیا جاسکتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ ایک  
 لامحدود خالی مکان میں قوت کا انتشار ممکن نہیں۔ قوت کے مراکز  
 تعداد میں محدود ہیں، اور ان کی ترکیبوں کا مکمل طور پر اندازہ کیا جاسکتا ہے  
 اس دائمی موثر قوت کی کوئی ابتدا ہے نہ انتہا کوئی توازن نہیں، اس میں کوئی  
 ابتدائی یا آخری تبدیلی نہیں چونکہ زماں لامحدود ہے، اس لئے مراکز  
 قوت کے تمام ممکنہ مرکبات عمل میں آچکے ہیں، کائنات میں کوئی نیا  
 واقعہ پیش نہیں آ رہا ہے۔ اب جو پیش آ رہا ہے وہ اس سے پہلے  
 لا تعداد مرتبہ پیش آچکا ہے، اور مستقبل میں لا تعداد مرتبہ پیش آتا رہے گا

فی تثنیٰ کے نقطہ نظر سے لازم ہے کہ کائنات میں پیش آنے والے واقعات کا سلسلہ متین اور ناقابلِ تغیر ہو، اس وجہ سے کہ لامحدود زمان کا سرور ہو چکا ہے، اور ضروری ہے کہ اس وقت تک مراکز قوت نے بعض خاص اوضاع طریق اختیار کر لئے ہوں گے، لفظ ”تکرار“ ہی میں یہ یقین مضمر ہے، مزید برآں اس سے ہم یہ نتیجہ نکالنے پر بھی مجبور ہیں کہ مراکز قوت کی ایک ترکیب جو اس سے پہلے واقع ہو چکی ہے لازماً ہمیشہ پھر واقع ہوگی۔ ورنہ فوق البشر کی واپسی کی بھی کوئی ضمانت نہیں رہ جاتی؛

ہر شے واپس آئی ہے۔ کتنا اور مکملی اور اس لمحہ تیرے خیالاتِ قبلہ پر آخری خیال کہ ہر شے واپس آئے گی۔ ساقی انسان، تمہاری پوری زندگی، ریگ کے شیشے کی طرح پھر سے بھری جائے گی، اذر پھر سے خالی ہوگی، یہ حلقہ جس میں تم ایک دانے کی طرح ہر نازگی سے ہمیشہ چمکتا رہے گا؛

تفصیل سے فی تثنیٰ کا نظریہ تکرار و ہر اکے اور آخر میں فی تثنیٰ ہی کا ایک جابہ نقل کو کے اقبال نے اس نظریے پر تبصرہ کیا ہے:-

”اسلامی فکر کی تشکیل جدید“، صفحہ ۱۱۵

یہ ہے فی ثلثہ کی ابدی تکرار۔ یہ ایک زیادہ شدید قسم کی میکائیت  
 ہی ہے جس کی بنیاد تحقیق شدہ حقیقت نفس الامری پر نہیں بلکہ سائنس کے  
 ایک کام چلانے والے مفروضے پر ہے، وقت کے مسئلے کو بھی،  
 فی ثلثہ سمجھنے کے ساتھ حل نہیں کرتا، وہ زمان کا معروضی رخ دیتا ہے  
 اور اُسے محض واقعات کا ایک لائحہ و سلسلہ قرار دیتا ہے جو اس  
 کی طرف بار بار پھر واپس آتے ہیں، لیکن ہے یہ کہ اگر زمان کو ایک  
 دائمی مدور حرکت سمجھا جائے تو بقا بالکل ناقابلِ برداشت ہو جائے  
 گی۔ فی ثلثہ خود بھی یہ محسوس کرتا ہے، اور وہ اپنے عقیدے کو بقا کا  
 نظریہ نہیں بلکہ زندگی کا ایک نظریہ بتاتا ہے تاکہ بقا قابلِ برداشت ہو  
 سکے۔ اور فی ثلثہ کے نزدیک کون سی چیز بقا کو برداشت کے قابل  
 بنا سکتی ہے، یہ تو قیاس کہ مرکز قوت کی ترکیب کی وہ تکرار جس پر میرا  
 ذاتی وجود مشتمل ہے۔ وہ اس عینی ترکیب کی پیدائش کا ایک ضروری  
 عنصر ہے جسے اُس نے فوق البشر کا نام دیا ہے، لیکن فوق البشر  
 اس سے پہلے لاتعداد مرتبہ ظہور میں آچکا ہے، اُس کی پیدائش  
 ناگزیر ہے۔ تو پھر اس توقع میں میرے لئے آرزو یا تمنا کی کیا،  
 گنجائش ہے، (یعنی، آرزو تو ہم اُسی کی کر سکتے ہیں، جو قطعی نیا ہو  
 اور قطعی نیا، فی ثلثہ کے تصور کے لحاظ سے خارج از کھیل ہے،

اس لئے فی حقیقت کا تصور اہل تقدیر پرستی سے زیادہ نہیں، جو اس تصور سے بھی بدتر ہے، جس کا خلاصہ لفظ قسمت ہے۔ ایسا عقیدہ بجائے اس کے کہ وہ انسانی نظام کو زندگی کی بڑائی کے لئے اگسائے اٹھائے کے رجحانات عمل کو برباد کرنے کی طرف میلان رکھتا ہے، اور انا کے بچان کو مضحک کرنا ہے؛

فلسفیانہ ماضی پرستی کی اقبال کے نظام فکر میں کہیں گنجائش نہیں "بال جبریل" میں زمانہ پر جو نظم ہے اس کی ابتدا اس شعر سے ہوتی ہے جو حقا نہیں ہے جو ہے نہ ہو گا یہی ہے اک حرفِ بحر مانہ قریب تر ہے نمود جس کی اُسی کا مشتاق ہے زمانہ اگر فلسفیانہ نقطہ نظر سے تکرار کا نظریہ اس لئے قابلِ امتزاج ہے کہ اس سے عینی آرزو کی تحقیق نہیں ہو سکتی۔ وہ تقدیر پرستی اور یاس کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور حقیقی ارتقا کا دشمن ہے۔ تو تاریخ کے نقطہ نظر سے تکرار کا تصور اور بھی باطل ٹھہرتا ہے، اگر تکرار ممکن ہے تو زندگی بخش نہیں، اور اگر ناممکن ہے تو اس تکرار کی آرزو رکھنا یا ماضی کی کسی خاص حالت کو نصب العین قرار دینا زندگی اور عقل دونوں کے لحاظ سے بڑی سخت غلطی ہے؛

اقبال نے اسلامی فکر کی تشکیل جدید کے خطے "اسلام کی روح تمدن"



میں تاریخ پر تفصیلی بحث کی ہے، انہوں نے استدلال کیا ہے۔  
 کہ قرآن کی روشنی میں تاریخ انسان کے علم کے بین ذرائع میں سے ایک  
 ہے، قرآن کی ایک بڑی لازمی تعلیم یہ ہے کہ اقوام کو اجتماعی طور پر  
 جانچا جاتا ہے۔ اور انہیں اپنی بدکرداریوں کے نتیجے میں اور فوراً  
 جھگٹنے پڑتے ہیں، لے

قرآن کی تعلیم اس امکان کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ بحیثیت  
 ظالموں کے انسانی معاشروں کی زندگی کو سائنسی طور پر معالجہ کیا جاسکے  
 چونکہ سائنسی تاریخ نگاری میں بڑی اہمیت صحت اور واقعیت کو  
 حاصل ہے، اس لئے مورخ یا دوسرے کے ذاتی کردار کی جانچ بڑی  
 ضروری ہے۔ سائنسی تاریخ نگاری کا امکان تب ہی پیدا ہو سکتا ہے۔  
 جب تجربہ وسیع ہو، عملی نقل میں ہونے لگے اور زندگی اور وقت کی  
 ماہیت کے متعلق بعض بنیادی تصورات سے پوری آگاہی ہو۔ یہ

۱۔ اسلامی فکر کی تشکیل جدید۔ طبع روم ۱۹۵۴ء۔ ص ۱۳۸؛

۲۔ اسلامی فکر کی تشکیل جدید۔ طبع روم ۱۹۵۴ء۔ ص ۱۳۹؛

۳۔ اسلامی فکر کی تشکیل جدید۔ طبع روم ۱۹۵۴ء۔ صفحہ ۱۳۸۔

۴۔ اسلامی فکر کی تشکیل جدید۔ طبع روم ۱۹۵۴ء۔ ص ۱۴۰؛



تصوّرات و طرح کے ہیں۔ اور اقبال نے انہیں قرآنی تعلیم سے اخذ کر کے پیش کیا ہے۔ ان میں سے پہلا تصور اصل انسانی کی وحدت کا ہے۔ خطہ و اسی قربیت کا نظریہ اصل انسانی کی وحدت کے تصور میں رخنہ اندازی کرتا ہے، اور اسی لئے یورپ کے ادب اور آرٹ میں انسانی عنصر مفقود ہو رہا ہے۔ دوسرا تصور وقت کی واقفیت کا شدید احساس ہے، اور اسی سے زندگی کا یہ تصور کہ وہ وقت میں ایک مسلسل حرکت ہے۔ ابن خلدون کے نظریہ تاریخ میں اقبال کے نزدیک زندگی اور وقت کا بھی تصور سب سے اہم نکتہ ہے۔ ابن خلدون تاریخ کو ایک مسلسل اجتماعی حرکت و وقت میں ایک واقعی ناگزیر ارتقا سمجھتا تھا۔ تاریخ کے اس نظریے میں ابن خلدون نے عمل تبدیل اور عمل انقلاب کا جو تصور پیش کیا ہے وہ خصوصیت سے اہم ہے کیونکہ اس میں یہ اشارہ مضمر ہے کہ وقت میں ایک مسلسل حرکت کی حیثیت سے تاریخ ایک حقیقی تخلیقی حرکت ہے۔ ایسی حرکت نہیں جس کا راستہ پہلے ہی سے مین ہو چکا ہو۔ ہے؛

---

۱۔ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید۔ طبع روم ۱۹۶۲ء۔ صفحہ ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳۔

۲۔ ”اسلامی تفکر کی تشکیل جدید“۔ طبع روم ص ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳۔

اس کے بعد اقبال نے ابن خلدون کے اس تصور کا برگساں کے،  
 مابعد الطبعی تصورِ زمان سے مقابلہ کیا ہے۔ ابن خلدون مابعد الطبعیات کا  
 ماہر نہیں تھا، لیکن اُس کے نظریۂ زمان کی ماہیت کو دیکھنے پر اُسے  
 برگساں کا پیش رو قرار دیا جاسکتا ہے۔ وقت کے اس نظریئے کی  
 ذہنی بنیادیں تاریخِ ثقافتِ اسلامی میں اکثر ملتی ہیں اگر دش لیل و نہار  
 کے قرآنی مفہوم کی روشنی میں اسلامی مابعد الطبعیات میں ایک عام رجحان  
 یہ تھا کہ وقت کو معروضی قرار دیا جائے۔ ابن مسکویہ زندگی کو ایک ارتقاء  
 حرکت قرار دیتے ہیں اسی طرح البیرونی کا تصورِ فطرت ابن خلدون کو  
 میراث میں ملا۔ ابن خلدون کی جامعِ صفت یہ ہے کہ اُس نے  
 اس ثقافتی تحریک کی روحِ عمل کا گہرے طور پر اور اک کیا اور اسے  
 ایک مکمل نظام بنا کے پیش کیا۔ اقبال کے نزدیک ابن خلدون کا  
 یہ کارنامہ اسلام کے مخالف کلیسیائی رجحان اور قرآنی تعلیمِ حرکت کی  
 یونانی سکونیت پر آخری فتح ہے۔ کیونکہ یونانیوں کے نزدیک وقت  
 یا تو غیر حقیقی تھا۔ جیسے افلاطون اور زینو کے نزدیک یا اُس کی حرکت  
 مدور تھی۔ جیسے ہراتی طمس اور رواقیین کے فلسفے میں ملے۔

---

۱۔ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید۔ طبعِ دوم۔ صفحہ ۲۳۹۔

اور اگر نماں کی حرکت کو مدد سمجھا جائے، اگر یہ سمجھ لیا جائے کہ یہ گردش دائرے کی سی گردش ہے، اور زندگی اور واقعات، حوادث، سب بار بار اپنے آپ کو دہرا رہتے ہیں گئے، تو حرکت غیر تخلیقی ہو جاتی ہے۔ دائمی تکرار کسی طرح دائمی تخلیق نہیں۔ یہ دائمی طور پر اپنے آپ کو دہرا رہا ہے۔ اسی لئے اقبال کو فی ثلثہ کے تصورات سے اختلاف ہے،

اقبال نے دراصل فی ثلثہ کے تاریخ کے دہرانے کے نظریہ کو نزدیک کر کے برگساں کے قوتِ حافظہ کے نظریے سے ایک حد تک اتفاق کیا ہے۔ تاریخ اقبال کے نزدیک ایک طرح سے "اجتماعی حافظہ" کا کام انجام دیتی ہے۔ "موزے خوزی" کے دیباچے میں اقبال نے اسی طرف اشارہ کیا ہے، "افراد کی صورت میں احساسِ نفس کا تسلسل قوتِ حافظہ سے ہے۔ اقوام کی صورت میں اس کا تسلسل اور استحکام قومی تاریخ کی حفاظت سے ہے، گویا قومی تاریخ حیاتِ قلبہ کے لئے بمنزلہ قوتِ حافظہ کے ہے، جو اس کے مختلف ساحل کے حیات و اعمال کو مضبوط کر کے، قومی انا کا زمانی تسلسل محفوظ قائم رکھتی ہے،"

احساسِ نفس کی سب سے نمایاں خصوصیت برگساں کے نزدیک قوتِ حافظہ ہے، تمام تر احساسِ نفسِ مستقبل کا اندازہ کرنا ہے، اور تمام عملِ مستقبل میں درست اندازہ سی ہے جو نہیں رہا اُس کا تحفظ اور جو بھی تک نہیں ہوا ہے۔ اُس کا اندازہ کرنا یہ احساسِ نفس کے ابتدائی کام ہیں اگر احساسِ نفس سے قوتِ حافظہ اور مستقبل کا اندازہ مراد ہیں تو اُس کا وجہ یہ ہے کہ احساسِ نفس کے معنی آزادیِ انتخاب و عمل ہیں۔ احساسِ نفس کا کام تخلیق کرنا ہے۔ مستقبل کی تخلیق کے لئے حال میں تیاری کا عمل ضروری ہے۔ اور جو ہونے والا ہے اس کی تیاری جو ہو چکا ہے اُس کو کام میں لانا ہے۔ اس طرح زندگی اپنی ابتدا سے ماضی کے تحفظ اور مستقبل کی تشکیل اور اک ایسے دوران میں کرنے میں معدوم ہے جس میں ماضی حال اور مستقبل ایک دوسرے سے اس طرح کی روانی کے ساتھ باہم متصل ہیں کہ اس سے ایک ناقابلِ تقسیم تسلسلِ ترتیب پاتا ہے:

برگساں کے نزدیک قوتِ حرکتِ حیات کے کارواں میں، محض انسان اور خصوصیت سے اعلیٰ تر انسان ماضی کے تحفظ سے مستقبل کی تخلیق کر کے اخلاقی اقدار کو نمایاں کرتا ہے۔ انسان جو ہر لمحہ اپنے ماضی کی کلیت کا سہارا لینے پر اس لئے مجبور ہے کہ مستقبل پر اپنا وزن،

زیادہ موثر طریقے سے طوائف حیات کا سب سے کامیاب نمونہ ہے۔

ارادی فعل اُن حرکات کے سوا کچھ نہیں، جو پہلے کے تجربہ میں سیکھی گئی ہیں، اور جو ہر مرتبہ ایک نئی جانب منعطف کی جاتی ہیں، ایک محسوس طاقت اُنہیں اس طرح منعطف کراتی ہے، اور اسی محسوس طاقت کا اصلی مقصد یہ ہے کہ دنیا میں کوئی نہ کوئی نئی شے وجود میں لاتی رہے، ان تمام خیالات کے سلسلے میں برگسٹاں اگرچہ روحانی تحقیق اور طاقت کا قائل ہے، مگر وہ تاریخ کے اپنے آپ کو دہرانے کے نظریہ کا شدت سے مخالف ہے؛

حافظہ محض ماضی کا فعل نہیں، حال سے اس کا اصلی تعلق ہے۔ وراک کی ترتیب کے بعد نہیں بلکہ اس کے ساتھ ہی ساتھ حافظہ کی ترتیب بھی ہوتی ہے۔ بالکل اس طرح جیسے جسم کے ساتھ پڑچھائیں گرتی ہے پھر برگسٹاں کے فلسفے میں مستقبل ماضی حال الگ الگ نہیں ہیں بلکہ فی وقت کا تصور باطل ہو کے دورانِ محض کی حقیقت کو ظاہر کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک دورانِ محض کا تصور اسلامی تعلیم کے عین مطابق ہے۔ اُس بحث کا خلاصہ ان الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے؛

۱۔ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید، دوسرا خطبہ، صفحہ ۵۰، ۵۱ (طبع روم ۱۹۴۴ء)

ہمارے شعوری تجربے اور گہرے تجربے سے ہم پر جس دورانِ حاصل کا انکشاف ہوتا ہے، وہ متباہن عکس پذیر آفات کی ایک لڑی نہیں۔ وہ ایک ایسا عضوی کل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا، بلکہ حال کے ساتھ حرکت کرتا ہے، اندھل میں عمل پذیر ہے۔ مستقبل اس کے نزدیک ایسی چیز نہیں جو آگے ہو، اور جس کو طے کرنا ہو۔ مستقبل صرف ایک ایسی چیز ہے جو اس کی ماہیت میں بطور ایک کھلے ہوئے امکان کے موجود ہے۔ وقت کے اس بحیثیت عضوی کل کے تصور کو قرآن نے تقدیر کہا ہے۔ . . . یہ ایک ایسا لفظ ہے جس کے مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں نے بہت غلط معنی لئے ہیں۔ تقدیر دراصل، وقت کا، اُس کے امکانات کے ظہور سے پہلے کا تصور ہے۔ . . . مختصر یہ کہ تقدیر زمانِ محسوس ہے، نہ کہ ایسا زمانہ جس کا تجلّیٰ کیا جائے یا جسے شمار کیا جاسکے۔“

اب دہی دوسری قسم کی ماضی پرستی۔ یعنی کسی خاص تمدن کی مخصوص اقدار کو پھر سے رواج دینے کی کوشش کرنا تو یہ اقبال کی حد تک ذرا بحث طلب ہے۔ زیادہ تو اقبال نے اپنے فلسفیانہ یقین کی روشنی میں ماضی کی اقدار کو محض اس لئے جذب کرنا چاہا ہے، کہ یہ مستقبل کی تشکیل میں مدد دیں ماضی اگر مستقبل سے جدا نہیں کیا جاسکتا تو یہ لازم



آتا ہے کہ مستقبل کی ارادہی تعمیر کے لئے ماضی کی تمام اقدار نہیں بلکہ محض حیاتِ محش اور اخلاقی اقدار کا انتخاب کیا جائے۔ اقبال نے اسلامی، اخلاقیات سے زیادہ تر انہیں اقدار کو چننے کی کوشش کی ہے، اگرچہ کہ وہ اسلام کا نام بار بار لیتے ہیں۔ لیکن دراصل یہ اخلاقی اقدار دنیا کے تمام بڑے مذہبوں اور ہر اخلاقی فلسفے میں مشترک ہیں، یہ اپنے اسلامی کلام کے بالکل ابتدائی زمانے میں بھی اقبال کو اس کا پورا پورا احساس تھا کہ ماضی کا واحد معرفت اقدار کا انتخاب اور ان سے مستقبل کی تعمیر میں مدد لینا ہے۔

میرا ماضی میرے مستقبل کی تعمیر ہے؛

اور !

دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں !

عمل کی حرکت ماضی سے مستقبل کی طرف ہے نہ کہ مستقبل سے ماضی کی جانب۔ اقبال کو اس کا بھی پورا پورا احساس ہے۔ مگر ماضی کی بہت سی قدروں کو مٹانا بہت ضروری ہے۔ اور اسی لئے مولانا روم کا یہ شعر ان کی انقلابی شاعری میں ایک اساسی زاویے کا حامل ہے

ہر نئے کہنے کا باداں کُشد اول آن بنیاد را دیوان کنند  
 ان کے نزدیک قدر آفرینی اور مقاصد آفرینی کے بغیر نہ فرد نہ



قوم اور مذہب کی زندگی باقی رہ سکتی ہے، مذہب میں بھی مسلسل انقلاب اور تبدیلی کی اتنی ہی ضرورت ہے، جتنی انفرادی یا قومی زندگی میں۔ اور اس کے لئے نقیبہ اور ماضی پرستی سب سے بڑی لذت ہے۔ اقبال فلسفیانہ نقطہ نظر سے اسلام کے ماضی کی حرکیت کی وجہ سے دلدادہ ہیں، ماضی پرستی میں حرکیت کی گنجائش نہیں اور اُس میں سکونیت ہی سکونیت ہے۔ پیام مشرق کا خاتمہ اس قطعہ پر ہوتا ہے۔

چرخِ بوش بورے اگر مردِ کوپے زبندِ پاستاں آزاد رفتے  
اگر تقلیدِ بورے تلوے خوب پیہر ہم رہا ابد اور رفتے  
ارتقا کا تقاضا یہ ہے کہ ماضی پر تنقید کی جائے۔ اور جو متقبل کی  
ضرورتوں کے معیار پر پورا نہ اترے اُسے رو کر دیا جائے؛  
کریں گے اہل نظر تازہ بستیاں آباد

مری نگاہ نہیں سوئے کوفہ و بندا  
ارتقا کا قانون ماضی کی طرف بازگشت نہیں، بلکہ مسلسل تبدیلی،  
مسلسل انقلاب سے اپنی تازہ سے تازہ تر آفرینش ہے یہ اصول قوموں  
کی زندگی پر اور زیادہ پورا اترتا ہے۔

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی روحِ ام کی حیات کشمکش انقلاب

صورتِ شمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم

کمیتی ہے جو ہر زمان اپنے عمل کا حساب

اس لئے اقبال کے یہاں ماضی کے بعض زندگی بخش اقدار کے تحفظ کا نظریہ ٹی. اس. ایلٹ کے نظریے سے بہت مختلف ہے۔ ٹی.

اس. ایلٹ نے روایت پرستی کے لئے مذہب کی زبان استعمال کی ہے، اور عذر داری کی ہے کہ اس کی اصطلاحات اگرچہ کہ مذہبی لغت

سے ماخوذ ہیں، مگر خالص ادبی معنوں میں استعمال کی گئی ہیں، اقبال نے مذہبی اصطلاحات کا مفہوم بدل کے انقلابی فلسفے کی تمام قدریں

اُس میں حل کر دینے کی کوشش کی ہے، ٹی. اس. ایلٹ کے مقابل اقبال نے انتخاب کی گنجائش بہت زیادہ رکھی ہے، روایت پرستی

ٹی. اس. ایلٹ کے یہاں سکونیت اور سکون پرستی کے نقائص اور معاشی نذروں اور حقیقتوں کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے ہے۔

اقبال کے نزدیک باستانائے تعلیماتِ قرآن روایت پرستی کی گنجائش ہی نہیں، اُن کا حرکیت کا تصور ماضی کی سخت تنقید کرتا ہے، اور

اس خلوص اور سخی سے ماضی کو مستقبل کے میار پر رکھتا ہے،

چند وقتیں ضرور ہیں، جو ہاویٰ النظر میں تضاد

معلوم ہوتی ہیں، اسرارِ غزویٰ کا ایک باب

**تحفظ روایات**

”حکایت شیخ و برہمن و مکالمہ گنگا و ہمالہ درمیان میں کہ تسلسل حیات ملیہ از  
محکم گرفتار روایات مخصوصہ ملیہ می باشد“ یہاں روایات مخصوصہ کی ۔

ضرورت محض قومی تمدن کے تسلسل کی ایک اہم قدر کی حیثیت ،  
سے ہے ، مادی ضروریات کی طرف اس میں صاف اشارہ ہے ۔  
ہاں میں درساں اسے گردوں و نوروں و تلاش گوہر انجم سگر و

اس لئے روایات مخصوصہ کے تحفظ کا محرک کسی قسم کی عینیت  
نہیں ، بلکہ قومی تمدن کے تحفظ کی مادی ضرورت ہے مسلک آبا ،

محض تاریخی تسلسل یا قومی خودی کے تحفظ کی حد تک ضروری ہے ،

اے امانت دار تہذیب کہن پشت پابر مسکاب آبا منون

ماندہ ایم از جہانہ تسلیم دور توبہ آفرین نابواہیم و دور

مردچوں شمع خودی اندر وجود از خیالی آسمان چیا چہ سور

اس تحفظ کی ضرورت دراصل مستقبل کی تعمیری ضرورت ہے

مرد بے خودی میں تاریخ ، اور ماضی اور مستقبل سے اس کے رشتے ،

کے متعلق اقبال نے لکھا ہے ،

چیت تاریخ اے زخو بیگانہ داستانے فقہ افسانہ

ایں ترا از خویشتن آگہ گند آشنائے کار و مرد و گند

ہم چوں خنجر بنساخت می زند باز بر روسے جہانت می زند

شمع افسردہ در سوزش نگر، دوش در آغوشِ اردش نگر  
تاریخ کا سبق تقلید یا تکرار نہیں بلکہ تاریخ کا اصلی مصرف یہ ہے  
کہ اُس کو اپنے آپ میں جذب کیا، ضبط کر لیا جائے، تاکہ ایک نئی تعمیر  
میں گذشتہ کا تجربہ کام آئے؛

ضبط کُن تاریخ را پابند شو از نفسہا سئے زمیذہ زندہ شو  
سرزند از ماضی تو حال تو، خیزد از حال تو استقبال تو،

موز بے خودی میں اقبال نے اسی سلسلے  
میں ایک بڑا پیچیدہ، مسکھ چھڑ دیا ہے۔

## تقلید کا مسئلہ

جو بظاہر اُن کے اس عام ارتقائی تاریخ کا منہ لطف معلوم ہوتا ہے، اُن کا  
یہ نظریہ کہ ”زمانہ انحطاط تقلید از اجتہادِ اولیٰ تو است“ ممکن ہے کہ  
اُن کی قومی خودی کے تصور کے لحاظ سے مابعد الطبعی معنوں میں حقیقت  
پر مبنی ہو، مگر عمرانی نقطہ نظر سے سب سے پہلے یہی اعتراض وارد  
ہوتا ہے کہ زمانہ انحطاط میں تو اجتہاد کی اور زیادہ ضرورت ہے،  
یہ کہہ کے بھی اس نظریے کی تاویل کرنا مشکل ہے، کہ یہ صرف اُس  
صورت کے لئے ہے جب کہ کسی بالکل وحشی قوم کو کسی تمدن  
اور انحطاط پذیر قوم پر استیلا حاصل ہو، کیونکہ یہ بحث اس مصرع سے  
مفروع ہوتی ہے؛

عہد حاضر قتنہ؟ زیرِ سداست

لیکن اگر انحطاط پذیر قوم کا واسطہ کسی ایسی تحریک سے ہو جو بعض اعلیٰ تر انسانی یا اخلاقی قدریں رکھتی ہو جیسے روسی ترکستان کا واسطہ اشتعالی تحریک سے تو اس صورت میں اقبال کا یہ نقطہ نظر کہاں تک جائز ہو گا کہ؟

مفصل گردِ چو تقریمِ حیات      ملت از تقلید ہی گہر و ثبات  
راہِ آبار و کہ این جمیعت است      معنی تقلید ضبطِ ملت است

لیکن جوں جوں اس حصہ کو پڑھتے جاتیے اقبال کا اعلیٰ مفہوم واضح ہو جاتا ہے جس قسم کی "تقلید" کی اقبال نے یہاں ہدایت کی ہے وہ اساسی تمدنی قدروں کی تقلید ہے جن پر کسی تمدن کی انفرادیت کا دار و مدار ہے اسی سلسلے انہوں نے یہودیوں کی مثال دی ہے جن کی "زیارات" کو غیر ترقی پسند کہنا بہت مشکل ہے، یہودی قومی خودی کی ساری بنیاد اور میت کی حیات بخش قوتِ اروی پر ہے۔ وہ یہ قوم اور یہ تمدن جس نے دنیا کے عالمگیر تمدن کو اتنا کچھ دیا فنا ہو گیا ہونا؟

پیکرتِ دادرگِ جان بیدار      بمرت از احوالِ اسرائیل گیر  
اسلام میں جس قدر کی تقلید کی اقبال نے ضرورت محسوس کی ہے وہ خفین نظریہ توحید ہے،

نقش بر دل معنی توحید کُن چارۂ کارِ خود از تقلید کُن،  
اقبال کی ساری عمر ساری شاعری مارا فلسفہ ایک محور کے گرد گھومتا

ہے، اس محور کے ایک سرے پر اجتہاد یعنی مسلسل ذہنی انقلاب ہے  
اور دوسرے سرے پر معاشی انقلاب۔ اس لئے رموزِ بے خودی،  
کے اس حصے میں جس اجتہاد کی انہوں نے مخالفت کی ہے، وہ لازمی  
طور پر رجعت پسند طاقتوں کا اجتہاد ہے، اور یہ نکتہ انہوں نے محض ہمارے  
خیال آرائی کے لئے نہیں چھوڑا بلکہ صاف صاف اس کا ذکر کیا ہے،  
ز اجتہادِ عالمان کم نظر اقتدار بر رفتار محفوظ تر

انحطاط کی وہ شکل جسے غلامی کہتے ہیں، اُس میں علما اور ملا مذہب  
ہیں، انیونی خصائص پیدا کر دیتے ہیں۔ جیسے ازبکستان میں جب بڑے  
بڑے زمینداروں کی زمینیں چین کو غریب کاشتکاروں اور اجتماعی مزدوروں  
میں تقسیم کی گئیں تو علما نے فتویٰ دیا کہ ان زمینوں سے کپڑے اگلیں گے  
ایسے اجتہاد سے تو تقلید ہی اچھی ہے، غلامی میں عقیدہ کمزور ہو جاتا ہے  
اور عقیدہ بھی عزم کی طرح آزادی کی پیداوار اور آزادی کا پروردگار ہے  
”مغربِ کلیم“ میں ایک چھوٹا سا قطعہ ہے ”غلاموں کے لئے“ جو رموزِ بے  
خودی کے اس بحث پر روشنی ڈالتا ہے،

حکمتِ مشرق و مغرب نے سکھایا ہے مجھے ایک نکتہ کہ غلاموں کے لئے ہے اگیر



دین فلسفہ ہو فقر ہو سلطانی ہو ہوتے ہیں پختہ عقاید کی بنا پر تمبیر  
ن. م. راشد غزلیں بہت کم لکھتے ہیں  
مگر ان کی ایک غزل کا شعر ہے۔

### چند اور الزامات

جہاں غریب کو مان جو ہیں نہیں بنتی  
وہاں حکیم کے درس خودی کو کیا کہے،  
ن. م. راشد سے اعلیٰ جو کس جو ہوئی ہے، وہ یہ ہے، کہ انھوں نے  
یہ نہیں دیکھا کہ حکیم کے درس خودی کے پیچھے نان جوں کا مسئلہ بھی ہے  
در اصل اقبال کی شاعری کا ایک سرا اگر درس خودی ہے تو دوسرا ان جوں  
اور اسی لئے تجاویز نامہ میں ان سوئے افلاک، ندائے جمال سے ان  
کی گفتگو انبیاء یا قصوف یا من تو شدم تو من شدمی کے موضوع پر نہیں  
ہوتی بلکہ گفتگو کا اعلیٰ موضوع عمرانیات، حاشیات اور عملیات ہیں، لیکن  
اقبال کے نزدیک وجدانیات کی اہمیت ان سب سے زیادہ ہے  
اور خصوصیت سے اسلامی وجدانیات کی اس لئے اقبال پر یہ الزام  
نہیں عاید ہو سکتا کہ انھوں نے طبقاتی کشمکش یا معاشی اور عمرانی حقائق  
کو مذہبی عینیت پر قربان کر دیا، نہ یاد سے زیادہ مادی نقطہ نظر سے  
ان پر یہ الزام عاید ہو سکتا ہے کہ انھوں نے طبقاتی کشمکش اور عمرانی  
حقائق کو بجائے ماد کس کی طرح مادی جدت سے وابستہ کر کے



اپنی اشتراکیت کو اسلامی وحدانیت اور مذہبی عینیت سے وابستہ کر دیا ہے۔

مضمون کے اس حصے میں ہم نے اقبال کے ہر عہد کی تصانیف اور نظموں سے حوالے دیئے ہیں، کیونکہ اقبال کے خیالات اس طرح باہم گھٹتے ہوئے ہیں، کہ دوروں میں ارتقاء و عوام تبدیلیوں کا امتیاز تو بخوبی ہو سکتا ہے مگر بڑے دھارے کے متوازی پچھلے اور آئندہ دوروں کے بنیادی خیالات کا تسلسل بھی باقی رہتا ہے؛

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اقبال کی خالص اسلامی شاعری کا دور ۱۹۰۵ء اور شروع کے درمیانی زمانے سے شروع ہوئے "خضر راہ" تک باقی رہتا ہے۔ اور "خضر راہ" سے بنیادی انقلابی اور معاشی محرکات ان کے کلام میں اس قدر اساسی طرہ پر جاگزیں ہو جاتے ہیں کہ اس کے بعد جسے، بیکرا مغان جمنا" تک ان کی سادہ شاعری، اور اکثر بیشتر تحریریں خالص اسلامی سے زیادہ انقلابی رنگ رکھتی ہیں، اور اس زمانے میں وہ اسلامی اشتراکیت کا تصور مکمل کرتے ہیں،

ہمارے ہندو بھائیوں کو یہ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ غیر مسلموں کو ان سب نظموں سے کیا تعلق، ہمارے ہندو بھائی دو نقطہ نظر اختیار کر سکتے ہیں، ایک تو سیرتج بہادر سپرو کا جو نہ اردو کہ صرف مسلمانوں

کی زبان مانتے ہیں، اور نہ اقبال کو صرف مسلمانوں کا شاعر۔ اگر کسی شاعر کا موضوع اسلام یا عیسائیت یا بدھ مت یا ہندو مت ہے، تو اس سے اُس کے اعتقاد سے قطع نظر محض اُس کی شاعری کے اساس پر ذہنی اور وجدانی تعلق قائم ہو سکتا ہے، اس لئے پروفیسر ڈنٹ ناظر دانتے اور کینولک ناظر ملٹن کے نقطہ نظر سے بنیادی اختلاف رکھنے کے باوجود ان شاعریوں کے کلام اور ان کی شاعری کی عظمت سے باطنی ربط اور تعلق محسوس کر سکتا ہے، دوسری طرح کا نقطہ نظر یہ ہے، جس کا اظہار فراتی گو رکھیوری نے کیا ہے۔ اُن کی ایک بڑی اچھی نظم ہے "بنیر عنوان کی ایک ناتمام نظم"۔ اور اس کے سوا اُن کے اکثر معنائیں بعض رسائل میں شائع ہو چکے ہیں، جس میں انہوں نے اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ اقبال کی اسلامی شاعری ایک طرح کی گروہ بندی اور رجعت پسندی ہے، فراق صاحب اگر اقبال کی شاعری کے معاشی محرکات اور عمرانی حرکیات کو اُن کی شاعری کے بعد الطبعی اسلامی عنصر سے الگ کر کے دیکھیں تو شاید انہیں یہ شکایت باقی نہ رہے گی، کیونکہ اقبال نے دراصل مذہب کو جدید ترین اشتهائی معاشی تعورات کی حمایت کے لئے استعمال کیا ہے اسلامی مذہبی وجدانیات پر زور دینے سے ہندو یا بدھ یا عیسائی مذہبی وجدانیات کا بطلان ثابت نہیں ہوتا۔ اب رہ گیا یہ امر کہ وجدانیات

کا اقبال کی شاعری میں ایسا بنیادی مقام کیوں ہے؟ یہ بڑی حد تک ایک نفسی اور انفرادی مسئلہ ہے، بڑی بات یہ ہے کہ وجدانیات سے اُن کی شاعری میں اشتراکِ معاشی تصور است کو نوعیت پہنچی ہے فراقِ حبیب کو اسکا پورا پورا اختیار ہے کہ اگر وہ چاہیں تو اقبال کی وجدانیات کو روکو دیں۔ اُس کے بعد بھی اقبال میں حرکیتِ عمرانی مساوات ایسے معاشی انصاف کے تصورات جن کی بنیاد طبقاتی کشمکش کے صحیح تجزیے پر ہے، اور اس طرح کے ایسے بہت سے ترقی پسند اور زندگی پرور عناصر ملیں گے جو اس صدی کے شاید ہی کسی اور بڑے شاعر کے یہاں پائے جائیں؛

اسی لئے ٹی۔ اس۔ ایلیٹ اور اقبال کی مشابہت بڑی سطحی ظاہری اور کھوکھلی مشابہت ہے، دورا ہے پر پہنچ کے اقبال نے مستقبل کی طرف اور ٹی۔ اس۔ ایلیٹ نے ماضی کی طرف اقبال نے حرکت کی طرف اور ایلیٹ نے سکون کی طرف اقبال نے اشتراکیت کی طرف اور ٹی۔ اس۔ ایلیٹ نے ملوکیت کی طرف قدم بڑھایا ہے، ٹی۔ اس۔ ایلیٹ کی نظمِ خراب آباد، شناسی، شناسی، پر ختم ہوتی ہے؛ اور بعد کی تمام نظموں پر خراب آباد کا طلسم چھایا ہوا ہے۔ اقبال کی آخری نظم حضرت انسان ہے۔ وہ شاعر جو خدا کو دھونڈنے نکلا تھا۔ بالآخر انسان اور اُس

کی حرکی صلاحیت کی دریافت پر اپنی شاعری کو ختم کرتا ہے ؛  
 یہی فرزندِ آدم ہے کہ جس کے اشکِ خومین سے

کیا ہے حضرت بیز داں نے دریاؤں کو طوفانی  
 جب انسان ہی خدا کی ساری تخلیق، اور ساری آفرینش میں مرکزی  
 حیثیت رکھتا ہے، تو پھر انسان سے ماورا اور کیا شے ہو سکتی ہے ؛  
 اقبال کا آخری مطبوعہ شعر یہ ہے ؛

اگر مقصودِ کل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے

مرے ہنگامہ ہائے نوبہ نور کی انتہا کب ہے ؛

باقی رہ گیا اُن کی شاعری کا ”اسلامی“ عنصر تو اسلام کی انھوں نے غیر

مسلموں کے نقطہ نظر سے بڑی صاف و صاحت کر دی ہے، کہ اسلام  
 کا اقتصادی جوہر تقریباً وہی ہے جو بین الاقوامی اشتراکیت کا ہے، ڈاکٹر

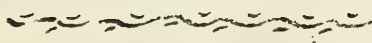
نیکلسن کے نام انھوں نے اپنے خط میں صاف صاف اس کی عراحت  
 کی ہے، میری فارسی نظموں کا مقصود اسلام کی وکالت نہیں، بلکہ میری

قوتِ طلب و جستجو تو صرف اس چیز پر مرکوز رہی ہے، کہ ایک جدید  
 معاشری نظام تلاش کیا جائے۔ اور عقلاً یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے، کہ اس

کوشش میں ایک ایسے معاشری نظام سے قطع نظر کر لیا جائے جس  
 کا مقصد و حید ذاتِ پات، رتبہ و درجہ، رنگ و نسل کے تمام امتیازات

کو مٹا دینا ہے؛ لہ

یہ کہ اقبال کے نزدیک ”اسلام“ کا تصور مذہبی گروہ بندی نہیں، بلکہ آخر  
کار تمام بنی نوع انسان کی آزادی اور برابری کی طرف رہنمائی کرتا ہے، اسی  
خط میں انھوں نے صاف صاف بیان کیا ہے، ”وہ اصل خدا کی ارضی،  
بادشاہت صرف مسلمانوں کے لئے مخصوص نہیں، بلکہ تمام انسان راس میں  
داخل ہو سکتے ہیں، بشرطیکہ وہ نسل اور قومیت کے قول کی پرستش ترک کر دیں  
اور ایک دوسرے کی شخصیت تسلیم کر لیں“ ۲



۱؎ ”اقبال نامہ“ مرتبہ شیخ عطاء اللہ صفحہ ۴۷۲؛ ۔

۲؎ ”اقبال نامہ“ مرتبہ شیخ عطاء اللہ صفحہ ۴۹؛ ۔۔۔۔







## ۱۔ خضر راہ سے اقبال کی القادری شاعری کی ابتدا

”خضر راہ“ سے پہلے طبقاتی کشمکش، معاشی آزادی اور دوسرے اشتراکی مسئلوں کا ذکر اقبال کے کلام میں شاز و نادر ہی کہیں ہوا ہو، اگرچہ کہ اسلامیت باقی رہتی ہے، مگر اُس کا رجحان اس کا موضوع اور اس کے محرکات بڑی حد تک بدل جاتے ہیں، ”خضر راہ“ میں سب سے پہلے اسلام اور اشتراکیت کا امتزاج ملتا ہے، اشتراکیت کے تجزیے تک تو وہ غالباً مارکس ہی کے نقطہ نظر سے پہنچے ہیں، لیکن خضر کی زبانی ان حقائق کا بیان کرنا اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ اسلام کا اجتہاد بھی ان معاشی، تجزیوں کی پوری پوری تائید کرتا ہے، ”خضر راہ“ کے شائق ایک خط میں انہوں نے مولانا سید سلیمان ندوی کو یہ لکھا تھا: ”جوش بیان کی حد تک جو کچھ آپ نے لکھا صحیح ہے، مگر یہ نقص اس نظم کے لئے ضروری ہے، کم از کم میرے خیال میں“۔ جناب خضر کی پختہ کاری، اُن کا تجربہ اور واقعات وحوالہ بٹ عالم پر اُن کی نظر ان سب باتوں کے علاوہ اُن کا انداز طبعیت جو سورہ کہف سے معلوم ہوتا ہے اس بات کا مقنی تھا کہ جوش التحیل کو اُن کے کلام میں کم دخل ہو ملے

نہ مکاتیب اقبال و اقبال نامہ سید سلیمان ندوی کے نام خط مورخہ ۲۹ مئی ۱۹۲۲ء ص ۱۱۹

قصہ مختصر اقبال نے حضرت خضر کے کردار کو روایاتی طور پر نہیں منتخب کیا ہے، حالانکہ مشرقی روایات اور داستانوں مثلاً دستور عشاق، میں خواجہ خضر شکلات اور امیر اکبر کے حل کرنے کے لئے قصہ کے ختم کے قریب نمودار ہونے ہیں، اقبال نے حضرت خضر کے کردار کو یہاں براہ راست سورۃ کہف سے لیا ہے، اور ابن عربی کی مشہور تفسیر یقیناً اُن کے پیش نظر ہو گی۔ اس لئے حضرت خضر کی زبانی صرف انہیں حقائق کا تذکرہ کیا جاسکتا ہے جو اسلام کے قرآنی تصورات پر پورے اُتر سہ ہوں۔ سرمایہ و محنت کی بحث کو حضرت خضر کے سامان میں بڑے وثوق سے اس لئے شامل کیا ہے، کہ اقبال کے نزدیک جہاں تک موجودہ سرمایہ دار محکات کی تنقید کا تعلق ہے، بنیادی طور پر اسلام کی تعلیم بھی تقریباً وہی ہے جو مارکسی نظریوں کی ہے؛

مارکس کے "سرمائے" کی طرح سرمایہ داروں کی جیلہ گری کی طرف

اشارہ ہے۔

اے کہ تہجد کو کھا گیا سرمایہ دار جیلہ گر

شاخِ اُجھو پر رہی صدیوں نمک نیری بڑا

مارکس ہی کے تجزیے کی بنا پر کہ مزدور جو دولت اور منافع کا

اصل پیدا کرنے والا ہے۔ اپنی محنت کے ثمر سے محروم رہتا ہے؛

اور سرمایہ دار بشکل اُسے اس قدر اجرت دیتا ہے۔ کہ وہ زندہ رہ سکے۔

دستِ دولت آفرین کو مزدیوں ملتی رہی

اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکوت

سرمایہ داری نے مزدور کو غافل رکھنے کے لئے طرح طرح کے افیون دی ہے۔ نسل اور قومیت کے تقورات مذہب اور تہذیب کے افیونی خصائص، سب کا مقصد انسانیت کی غلط تقسیم کرنا ہے؛

ساحرِ الموط نے تجھ کو دیریا برگ حشیش

اور تواسے بے خبر سمجھا اُسے شارخ نبات

نسل قومیت کی اس سلطنت تہذیب رنگ

”خوجا“ نے خوب چُن چُن کر بنائے مسکرات

کٹ مرانا دانِ خیالی دیوتاؤں کے لئے

”سکر کی لذت میں تو لو گیا نقدِ حیات

مگر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار

انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مانت

اس کے بعد انقلابِ روس کی طرف اشارہ ہے؛

اُسٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا ادھر ہی انداز ہے مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

اور :-

آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا  
آسمانِ بڑے ہوئے تاروں کا ماتم کب تک  
توڑ ڈالیں فطرتِ انساں نے زنجیریں تمام

دوری جنت کو روتی جہنم آدم کب تک  
”طلوعِ اسلام“ دراصل اشتراکی اسلام کا طلوع ہے۔ اس کی قدیں حرکت  
انسانیت اور معاشی انصاف ہیں۔ اور ان کے پس منظر میں وجدانی  
”یقین“ کی یقین کی گئی ہے، یہ ذوقِ یقینِ عشق ہے۔ اور عقل کی اعلیٰ ترین  
نوع ہے، یہ یقینِ انیونی نہیں، بلکہ عملی ہے۔ اور آزادی کی تحریک اس  
کا منطقی نتیجہ ہے۔ کیونکہ اس یقین کی بنیاد زور فقر اور صداقت پر  
ہے :-

غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تہذیبیں  
جو ہو ذوقِ یقین پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں  
تمیز بندہ و آقا فسادِ مبین ہے  
حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تغیریں  
یقینِ محکم، عملِ پیہم، محبتِ فارج عالم  
جہادِ زندگی میں ہیں بہی مروں کی شمشیریں

اس نظم میں بھی سرمایہ دار سامراج کے داؤں پیچ اور سرمایہ دار نظام کی تمام خونخوار نراکتوں کا طبعاتی کنکاش کے نقطہ نظر سے ذکر ہے

ابھی تک آدمی صید زبون شہر یاری ہے۔  
قیامت ہے کہ انسان نوع انساں کا شکار ہے  
وہ حکمت نازنخا جس پر خداوندانِ مہرب کو

ہوس کے پنجہ خونین میں تیغ کار زاری ہے  
تدبر کی فسول کاری سے محکم ہو نہیں سکتا،

جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے  
وسط ایشیا کے انقلاب کو اقبال اور بھی زیاں رمت افزا سمجھتے

ہیں؛  
پھر اٹھی ایشیا کے دل سے چنگاری مجنن کی  
زمین جو لاکھ اٹلس قبایاں رستہ داری ہے

اور:-

حرم رسوا ہوا پیرِ حرم کی کم نگاہی سے  
جو ان تناری کس قدر صاحبِ نظر نکلا  
اس انقباضی دور کی شاعری کی نہہ میں بڑی غیر  
معمولی قوت و شوکت ہے جس کی بنیاد حرکت

۲۔ حرکت

کے اصول پر ہے۔ یہ حرکتِ اس سے پہلے بہت کم ایشیائی شاعروں کے کلام میں ملے گی۔ ایک ایچ، انگ اور قوت کی عظمت اقبال کی شاعری کو مشرق کی سینکڑوں سال کی شاعری سے ممتاز کرتی ہے۔ اور ان کے کلام کو بڑے بڑے رزمیہ شاعروں کے کلام کی سی جولانی اور طاقتور خلوص عطا کرتی ہے۔ ”خضر راہ“ سے پہلے کی اسلامی شاعری میں یہ حرکت اور شوکت کم ہے، اور جذبہ زیادہ ہے، ”شکوہ“ میں نیاز مندانہ گستاخی ہے۔ ”جواب شکوہ“ میں الہامی موعظت ہے۔ ”شمع و شاعر“ اور ”و کی چند اعلیٰ ترین نظموں میں ہے، اور شاید فن کارانہ معرفیت میں اپنا جواب نہیں ایک ایسا رومانی وروایسی باطنی فلسفیانہ کسک رکھتی ہے۔ جو اعلیٰ ترین شاعری کی پہچان ہے۔ لیکن دبدبہ اور قوت اور شوکت اس میں بھی نہیں مشرق کے اسٹیل کا جواب کبھی کبھی اتنی سکونیت اور شکستگی سے دیا گیا ہے جیسے !

قوی شدیم، چہ شدہ      ناتواں شدیم، چہ شدہ

چنین شدیم، چہ شدہ      یا چنان شدیم، چہ شدہ

ہیچ گو نہ دیں گلستاں قرارے نیست

تو گر بہار شدی، ما خزاں شدیم چہ شدہ

”خضر راہ“ میں تو زیادہ تر انقلابی تجزیہ ہے مگر اس کے بعد کی ساری شاعری

میں بڑی شوکت اور قوت ہے۔ اس شوکت اور قوت کا راز حرکت کا اصول ہے، جو اقبال کی انقلابیات میں روحِ رواں کی طرح ہے یہ حرکت محض بیانی نہیں ہے، بلکہ یہ اقبال کے انقلابی نقطہ نظر کا اہم ترین حصہ ہے۔ اسی حرکت کے انقلاب سے معاشی اور سیاسی تصورات میں، انقلاب اور ان کے مذہبی اور وجدانی تصورات میں اجتہاد کا دروازہ کھلتا ہے، ۲۷ اگست ۱۹۲۲ء میں مولانا سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں: ”زمان و مکان و حرکت کی بحث اس وقت فلسفہ اور سائنس کے مباحث میں سب سے زیادہ اہم ہے۔ میری ایک مدت سے یہ خواہش ہے کہ اسلامی حکماء و صوفیہ کے نقطہ نگاہ سے یورپ کو درشناس کرایا جائے، مجھے یقین ہے کہ اس کا بہت اچھا اثر ہوگا۔“ غالباً یہ اشارہ اس مضمون کی طرف ہے، جو ان کی اسلامی مذہبی فکر کی تشکیل جدید میں شامل ہے۔ لیکن ”اسرارِ خودی“ ہی میں اقبال نے حرکت کے فلسفیانہ تصور کو زور و شور سے اُبھارا ہے، اور اسی مثنوی میں ان کی فلسفیانہ حرکیّت، افلاطونی کی سکونی بینیت سے متضاد ہوئی ہے،

---

۱۔ مکاتیب اقبال، ... ..  
 ۲۔ ”اسلامی ہیئت اجتماعی میں حرکت کا اصول ... ..



اقبال نے نی تئشے کے  
حاکمانہ اور محکومانہ اخلاقیات

## افلاطون کی سکونیت کا رد عمل

کے نظریےء دجس کا اس زمانے میں اُن کی شاعری پر یقیناً جیسا خاوند اثر تھا،  
کے مثال فلسفے کی تقسیم فلسفہ شیری اور فلسفہ گو صندی میں کسی سہے فلسفہ  
گو صندی ایک مذہب کی تئشے کی محکومانہ اخلاقیات کے مثال سبب  
افلاطون کی تنقید میں اقبال نے اس کو اخلاقیات نہیں، بلکہ عینی اور سکونی  
فلسفے کے لئے بطور اصطلاح کا استعمال کیا ہے؛

کہا جاتا ہے کہ افلاطون کے فلسفے پر اس کی ابتدائی سیاستوں کا بڑا اثر  
پڑا۔ وادی نیل میں اُس نے ایک ایسا پرانا، روایتی اور پرسکون تمدن  
دیکھا جس کے مقابلے میں یونان کی ذہنی تلخی سے یہ سچ معلوم ہوئی، اُس کی  
’اٹوپیا‘ مہمیری طرز حکومت سے بہت متاثر ہے؛ جہاں، تمدن سیاسی اور  
اجتماعی زندگی کے ہر شعبے میں بڑی سکونیت تھی، ہر طرح اُس کا فلسفہ،  
ججائے حرکت کے سکون کی طرف مہمیری کرتا ہے، اسی لئے وہ ضبط  
تولید، سادہ زندگی، معاشی طبقات کی نشوونما اور ان کے پرسکون ارتقاء  
کی تجویز پیش کرتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں، کہ وہ ہر ایک کے لئے  
تعلیم کے مساوی مواقع کی سفارش کرتا ہے، لیکن بد قسمتی سے اس کی ریاست  
میں یہ ابتدائی مساوات بالآخر ایک طرح کا طبعاتی معاشرہ پیدا کرنے کی

طرف پہلا قدم ہے، اخلاقیات کے لئے اس کے نزدیک مذہب کی باندی لازم آجاتی ہے۔ پہلے ذہنی امتحان میں جو لوگ کامیاب ہوں، ان کے سپرد قوم کا معاشی کام ہوگا مثلاً کاروبار، منشی گری، مزدوری، زراعت دس سال کے بعد ایک اور بڑا سخت امتحان لیا جائے گا۔ اس میں جو لوگ کامیاب ہوں گے۔ ان سے سپاہیوں اور معمولی عہدہ داروں کا طبقہ بنے گا، جو لوگ ان سب امتحانوں میں پاس ہوں گے، انہیں فلسفہ کی تعلیم دی جائے گی؛ اور عملی زندگی میں انہیں دوسرے نیچے کے طبقے کے لوگوں سے مقابلہ کرنا ہوگا۔ اور جو لوگ اس مقابلے میں بھی کامیاب ہوں گے وہ پچاس سال کی عمر میں افلاطون کی ”اٹوپیا“ کا حکمران طبقہ بنائیں گے، افلاطون کی اشتمالیت پوری ریاست کے لئے نہیں بلکہ محض اس حکمران طبقے کے لئے ہے اس طبقے کے نیچے جاگیردار اور سرمایہ دار نظاموں کے تمام محرکات اور عناصر بدستور کار فرما رہیں گے۔ صرف فلسفیوں کا یہ حکمران طبقہ ضرورت سے زیادہ جائیداد پر یا کسی ذاتی مکان پر قبضہ نہیں رہ سکتا۔ ان میں عورتیں بھی اور تمام املاک کی طرح مشترک ہوں گی، تاکہ وہ ہر قسم کی خودی کی طرح ”خاندانی“ سے بھی نجات پاسکیں عورتوں کو بھی اس حکمران طبقے میں مساوی حیثیت سے شریک ہونے کا اختیار ہوگا، جنگ سے افراد کے لئے ضبط تولید کے ساتھ ساتھ

حتیٰ المقدور دوسرے ممالک سے تجارت بھی منقطع کر دی جائے گی کیونکہ بہت زیادہ آبادی اور بیرونی تجارت سے تمام جنگوں اور فسادوں کی بنا پڑتی ہے۔۔۔

افلاطون کی اس ”اوپیا“ کا اثر اب تک دنیا کی تاریخ پر اتنا گہرا ہے، کہ اگر اس کا تجزیہ کیا جائے تو حیرت ہوتی ہے، یورپ میں قرون وسطیٰ کی معاشی تنظیم بڑی حد تک اس کی ”ریاست“ کی طبقاتی تقسیم سے متاثر تھی۔ اور یہ تین طبقے مزدوروں، سپاہیوں اور پادریوں کے تھے، یہ طبقاتی تقسیم قدیم ہندو طبقاتی تقسیم کے بھی قریب قریب مماثل ہے، اور افلاطون کے تین طبقے برہمنوں، چھتریوں اور ویش طبقات سے بڑی مماثلت رکھتے ہیں، اس کے برعکس اعلیٰ طبقے کی اشتمالیت جدید اشتمالیت سے بہت ملتی جلتی ہے اور بقول ویل ڈیورنٹ، اشتمالی جماعت جس نے نومبر ۱۹۱۷ء کے انقلاب کے بعد روس پر حکومت شروع کی، کچھ عرصے تک عجیب طور پر ”ریاست“ کی یاد دلاتی تھی، بیگل کی طرح افلاطون کا فلسفہ عجیب طور پر انتہائی عینی اور انتہائی لسانی دونوں طرز ہائے خیال کا کچھ کچھ دور تک ساتھ دیتا ہے؛

خالص فلسفیانہ تصورات کی حد تک افلاطون کا ”عینی نظریہ“ فلسفہ حقیقت کی انتہا کا نمونہ ہے۔ اور اقبال کی تنقید سب سے زیادہ اس نظریہ عینیت پر ہے، کہ ہر شے اپنی ذات سے الگ اپنا ایک ”عین“ رکھتی ہے،

”عین“ میں تصورِ قانون، اور عینِ محض تینوں کے خصائص پائے جاتے ہیں۔ نظریہ عینیت پر سب سے پہلے ارسطو نے اعتراض کیا، حالانکہ خود ارسطو نے اپنی منطق اور بالخصوص قیاسِ منطقی کے ذریعے فلسفے کی رو میں ایک اور طرح کی ذہنی سکونیت پیدا کر دی، اقبال کا افلاطون پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس کی عقلیت بجائے تجربیاتی معیار کے عینی طلسمات میں گم ہو جاتی ہے،

رخش اور طلست معقول گم در کہستان وجود انگندہ عشم  
 آنچنان افسون نامحسوس خورد اعتبار از دست چشم و گوش بود

”عین“ کے تصور کے ساتھ ہی انسان کے حواسِ ظاہری کے نتائج باطل ٹھہر جاتے ہیں، اور عملی زندگی پر تعطل اور سکون طاری ہو جاتا۔ پہم۔ اور چونکہ بغیر حرکت کے حیات ممکن نہیں۔ اس لئے یہ عینیت ترک انگیز ہے،

گفت ستر زندگی در مردن است

شمع را صد جلوه از افسردن است

یہ عینیت ظاہری اور مادی عالم کو محض عین کا عکس اور ایک طرح کا باطل قرار دیتی ہے، جو چیز حواس کی گواہی کی بنا پر اور عملیاتی طور پر موجود ہے، اس کو یہ فلسفیانہ طور پر غیر موجود اور محض سُرَاب قرار دیتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اسلامی تصوف میں ”فنا“ کا تصور افلاطون کی تعلیم سے

بہت متاثر ہوا

گو سفندے در لباس آدم است حکم از بر جان صوفی محکم است

عقل خود را بر سر گردوں رساند عالم اسباب را انہ ز خواند

فکر افلاطون زیاں را سود گفت حکمت از بود را نابود گفت

اس عینیت کی بنیاد بے عملی اور سکون پر مبنی پر ہے

بسکہ از فوقی عمل محروم بود، جہان از رفتہ معدوم بود

زندگی اور حرکت کا دار و مدار در اصل اس کائنات اور اس دنیا کے

محسوس حقائق کے احتساب پر ہے نہ کہ "عالم اعیان" کے تصور اور تعطل پر

منکر ہنگامہ موجود گشت خالق اعیان نامشہور گشت

زندہ جان را عالم امکان خوش است مردہ دل را عالم اعیان خوش است

یورپ میں بعض بے تعصب مستشرقین کی تحقیقات سے پہلے عام

طور پر یہ خیال رائج تھا کہ یونانی فلسفے کی سکونیت خواہ وہ افلاطون کے،

اثر کا نتیجہ تھی، یا ارسطو کے قرون وسطیٰ میں یورپ کی حکمت پر طاری رہی،

پھر نشانہ تانبہ کی تحریک کے دوران میں جب ساتھ ہی ساتھ یورپ

میں نگرانی و شروع ہوا، اور تجربے نے رفتہ رفتہ ارسطو کی تباہی منطبق

کو فلسفے کی کرسی سے اتارنا شروع کیا، جب گلیلو کو پرنی کس، باروے راجرین

وغیرہ کے عملی تجربوں اور فرنس بیکن اور ڈی کارٹ کے انقلابی نظریوں





روح ہی ہے۔ جو زمان مکان کے حدود و تغلیض میں ہے، یہ وحدتِ رحمتِ رحمت  
انسان کہتے ہیں، جب وہ خارجی دنیا میں کام کرنا نظر آتا ہے، جسم ہے  
جب اُسے آپ اس عمل کے اصلی مقصد اور نصب العین کے لئے مرگوم  
دیکھیں تو وہی روح ہے، ”روح کو اپنے مواقعِ اسی طبعی مادی، دنیاوی  
عالم میں حاصل ہوتے ہیں، پس جو کچھ دنیاوی و مادی ہے۔ اُس کی ذاتی  
بنیاد مقدس ہے، ”کوئی شے نہیں جسے غیر مقتدِ دنیاوی کہہ سکیں  
مادے کی یہ ساری وسعت روح کے لئے سوز و گاہی کا میدان فراہم کرتی  
ہے۔“ ۳

اقبال نے اسلامی تفکر کا رجحان افلاطونی عینیت سے پھیرنے کے لئے  
یہ تفسیر کی ہے، کہ علم اور اسما جس کا ذکر قرآن مجید میں ہے، حقیقت،  
علم اشیا ہے، ”علم اشیا علم الاسما سے“ اپنے ایک اور خطبے ”علم اور مذہبی  
واردات“ میں افلاطون کے برعکس جی اور اک کو علم کا ذریعہ قرار دیا ہے

۱۔ اسلامی مذہبی تفکر کی تشکیل جدید۔ صفحہ ۱۵۴ !!

۲۔ اسلامی مذہبی تفکر کی تشکیل جدید۔ صفحہ ۱۵۴ !!

۳۔ اسلامی مذہبی تفکر کی تشکیل جدید۔ ص ۱۵۴ !!

۴۔ اسلامی مذہبی تفکر کی تشکیل جدید کے اس خطبے کا ترجمہ حسن الدین صاحب نے کیا ہے  
اور نمبر اقبال میں شامل ہے:



اور اس بنا پر سورہ بقرہ کی آیات ۲۸ تا ۳۱ کی انھوں نے یہ تفسیر کی ہے، کہ انسان میں اشیاء کا نام رکھنے یعنی اشیاء کے تصورات وضع کرنے کی قوت و ولعت ہے، اشیاء کے تصورات وضع کرنا گویا اشیاء کو تسخیر کرنا ہے۔ پھر سورہ بقرہ کی آیت ۱۵۹ کی تفسیر وہ یوں کرتے ہیں، کہ ہم نشین رکھنے کے قابل قرآن کا وہ عام تجویزی نقطہ نظر ہے جس نے یہ دواں اسلام کے دلوں میں عالم محسوس کا احترام پیدا کر دیا۔ . . . . ایک ایسے زمانہ میں جب کہ انسان تلاش حق میں محسوس و مرئی کو کوئی وقعت نہ دینا تھا۔ تجویزی روح کو بیدار کرنا ایک عظیم الشان کارنامہ تھا، قرآن کی روح سے کائنات ایک سنجیدہ غائت رکھتی ہے، کائنات کی طرف سے جو مزاحمت پیش آتی ہے، اس پر غالب آنے کی عقلی کوشش ہماری زندگی کو سنوارنے اور وسعت دینے کے علاوہ ہماری بصیرت کو تیز کرتی ہے، حقیقت اپنے مظاہر میں جلوہ گر ہے، اور انسان جیسی، ہستی جس کو مزاحمت پیدا کرنے والے ماحول میں اپنی زندگی برقرار رکھنی پڑتی ہے۔ مرئی و محسوس کو نظر انداز نہیں کر سکتی، قرآن ہماری نظر کو تغیر کے اس عظیم الشان واقعہ پر مرکوز کرتا ہے، اور اس تغیر کا نقل کرنے اور اس پر قابو پانے کے بعد ہی ایک دیہانتانہ تشکیل دیا جا سکتا ہے۔۔۔

مذہبی دلائل دہرایہن سے قطع نظر یہاں جو فلسفیانہ نتیجہ اقبال نے اخذ کیا ہے وہ یہ ہے کہ کائنات کا احتساب عینی تغقل سے نہیں ہو سکتا جیسا کہ افلاطون نے کرنا چاہا، بلکہ حسی ادراک سے ہو سکتا ہے جس کی کوشش اسلام، جدید یورپی فلسفے اور اشتراکی طرز خیال نے کی ہے یہ عینیت سے بہت بڑا اختلاف ہے، عینی تغقل اقبال کے نزدیک کائنات میں تغیر کے عظیم الشان واقعہ، یعنی کائنات کے اصول حرکت کو دریافت نہیں کر سکتا۔ افلاطون اور ارسطو نہ زمین کی گردش کے قانون سے واقف تھے، اور نہ جسم میں خون کی گردش کے قانون سے ان کے تغقل نے بالکل منطقی طور پر سکونیت کی طرف رہبری کی بقول ول ٹیورٹس سب سے زیادہ جس چیز کی افلاطون میں کمی ہے۔ وہ شاید تغیر اور تبدیلی کا ہر قلبی احساس ہے۔ اُسے اس کی بڑی فکر ہے، کہ اس دنیا کی حرکت کرتی ہوئی تصویر ایک ساکن اور جامد نقش بن جائے۔ ہر بزدل فلسفی کی طرح اُسے نظم و انتظام سے کامل محبت ہے؛

ڈاکٹر نکسن کی فرمائش پر اقبال نے اسرارِ خودی کی تشریح کے لئے اپنے خیالات کا جو خلاصہ انہیں روانہ کیا تھا، اور اس مثنوی کے، انگریزی ترجمے کے دیباچے میں شامل ہے، اس میں اقبال نے افلاطون کو

دوسرے عینی فلاسفہ پر اپنے اعتراضات کا اصل موضوع یہی بتایا ہے۔  
 ”اکلاطون پر میرے جو اعتراضات ہیں، وہ دراصل ان تمام فلسفیانہ  
 نظامات پر وارد ہوتے ہیں، جو زندگی کو چھوڑ کر موت کو اپنا نصب العین  
 قرار دیتے ہیں، جس میں زندگی کی سب سے بڑی رکاوٹ، یعنی  
 مادہ کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اور بجائے اس کو مادے کو مستحکم کرنے  
 کے اس سے بھاگنے کی تعلیم دی جاتی ہے؛

**حرکت کا نظریہ** | ڈاکٹر نکلسن کے نام اسی خلاصے میں اقبال  
 نے اپنے فلسفہ خودی کی حرکیت کو بھی  
 مختصر طور پر سمجھایا ہے، خودی کی حرکیت کا کائنات کی حرکیت سے براہ راست  
 تعلق ہے۔ ہم رفتہ رفتہ فساد سے کون کی طرف جا رہے ہیں، اور اس

لے وہ ترجمے کا متن ارشاد الحق صاحب کا ہے، اور ”حرکت اقبال“  
 میں شارح ہو چکا ہے، اس ویساچے کا ترجمہ انہوں نے اچھا خاصہ کیا ہے،  
 مگر سب سے بڑی غلطی کی ہے، کہ مضمون کی تقسیم اقبال کی تقسیم کے مطابق نہیں  
 بلکہ خود اپنی سرخیوں سے کی ہے جن آیات یا حدیثوں کی طرف اقبال نے،  
 اشارہ کیا ہے، انہیں بجائے حاشیے میں نقل کے متن میں نقل کیا ہے اور  
 ڈاکٹر نکلسن کے بہت مفید اور کارآمد حاشیے کے بجائے خود حاشیہ اراں کی ہے

کے اصول میں ہم خود ہی معین ہیں، اس انجمن کے ارکان معین نہیں ہمیشہ  
 نئے نئے رکن وجود میں آتے اور اس عظیم الشان کام میں تعاون  
 کرتے ہیں۔ اس طرح کائنات کا فعل بھی تکمیل تک نہیں پہنچا ہے،  
 ابھی اس کی تکوین جاری ہے۔ لہذا کائنات کے متعلق کوئی کئی تصدیق  
 نہیں قائم کی جاسکتی۔ کیونکہ یہ کائنات ابھی کل کی حیثیت نہیں رکھتی  
 عمل تکمیل جاری ہے، اور انسان بھی اس میں بقدر اس کے حصہ لیتا  
 ہے، کہ وہ کم سے کم فساد کے ایک حصہ میں کون قائم کرنے میں امداد کرتا  
 ہے۔“

اپنے خطبے اسلام کی ہیئت ترکیبی میں حرکت اصول میں اقبال نے  
 جن مباحث کو فلسفہ سیاست کی روشنی میں تفصیل سے چھیڑا ہے ان کی طرف  
 بھی اس خلاصے میں اشارہ ہے۔ حیات ایک آگے بڑھنے والی جذبہ حرکت

---

۱۔ ترجمے کا متن ارشاد الحق صاحب کا ہے اور حکمت اقبال میں شائع ہو چکا ہے  
 اس دیباچے کا ترجمہ انھوں نے اچھا خاصہ کیا ہے، مگر سب سے بڑی غلطی کی ہے  
 کہ مضمون کی تقسیم اقبال کی تقسیم کے مطابق نہیں بلکہ خود اپنی سرخیوں سے کی ہے جن  
 آیات یا حدیثوں کی طرف اقبال نے اشارہ کیا ہے انہیں بجائے حاشیے میں نقل کرنے  
 کے متن میں نقل کیا ہے اور ڈاکٹر نکلسن کے مفید اور کارآمد حاشیے کے بجائے خود حاشیہ  
 آرائی کی ہے؛

ہے، اس کو جو رکاوٹیں پیش آتی ہیں، ان کو جذب کر لیتی ہے، اور اس طرح اپنا راستہ ہمیشہ صاف رکھتی ہے، اس کی ماہیت یہ ہے، کہ وہ، مسلسل خیالات اور خواہشات کی تخلیق کرتی رہتی ہے، اپنی توسیع اور بقائے لئے اس نے کچھ آلات مثل حواس و ذہن وغیرہ کے ایجاد یا ذریعہ ارتقاء پیدا کر لئے ہیں، جو اس کو رکاوٹوں کے جذب کرنے میں مدد دیتے ہیں۔“

اسلامی اصول حرکت کا اجتہاد اقبال نے زیادہ تر برگساں کے زیر اثر کیا ہے، برگساں کی اہمیت اس وجہ سے ہے کہ نفسیات اور طبیعیات کی لڑائی، میں جو جدید ترین فلسفے کے دو اہم رجحانات کو ظاہر کرتی ہے، اس نے اپنے ارتقاء تخلیقی کے تصور میں طبیعیات کی سائنسی قوتوں کو نظر انداز نہیں کیا ہے، اب مادہ خود زندگی اختیار کر چکا ہے، اور انگریزی مکتب فلسفہ کا یہ رجحان کہ نفسیات کو محدود کر کے طبیعیات میں حل کر دیا جائے، مٹا جا رہا ہے، طبیعیات نے زندگی اور مادے نے روح کو اختیار کر لیا ہے، اس جدید فلسفہ میں برگساں کے انقلاب آفرین تصورات کا اقبال پر سب سے زیادہ اثر ہے، اقبال نے اپنے ایک خطبے میں بہت تفصیل سے اسلامی حکما کے نظریہ ہائے زماں پر بحث کی اور ان کا مقابلہ برگساں سے کیا ہے، اور برگساں کے ”دوران محض“ کو اسلامی نظریہ زماں سے

بہت قریب محسوس کیا ہے۔ قریب قریب اتنا ہی اثر اقبال پر برگسل کے ارتقائے تخلیقی کے تصور کا ہے، زندگی کو ریشہ نش کرتی جاتی ہے، اپنے آپ کو ہر سمت میں پھیلاتی جاتی ہے، آگے بڑھتی جاتی ہے، زندگی سکون اور حادثے کی ضد ہے، زندگی اپنی ضد کے لئے ایک مخصوص سمت میں حرکت کرتی ہے، اس کا مقابلہ مادے کے جمود اور سکون، اور موت سے ہے، اور چونکہ مادہ ہی اس کا آلہ کار بھی ہے، اس لئے اسے ہر قدم پر مادے کے سکون اور جمود کو شکست دیتے ہوئے آگے بڑھنا پڑتا ہے، تولید اور انفرائش نسل کے ذریعہ وہ موت کا مقابلہ کرتی ہوئی آگے بڑھتی ہے، زندگی کی حرکت ہمیشہ حفاظت اور اپنے تحفظ کے مقام سے آزادی اور خطرے کے مقام کی طرف ہے حیوانی دور میں وہی جاندار ارتقا میں کامیاب رہے، جنہوں نے بجائے اپنے جسم ہی میں حفاظتی قوت کو قبول کرنے کے، ان قوت سے آزادی حاصل کر کے زیادہ آزادی اور زیادہ خطرہ مول لیا، یہی حال انسانی معاشروں

---

لے اقبال کے تصور زمان و مکان پر ڈاکٹر رضی الدین صدیقی کا ایک، عالمانہ مقالہ زمان و مکان کے نظریے کا پورا اسلامی اور مغربی تاریخی اور فلسفیانہ پس منظر پیش کرتا ہے۔



کا ہے، زندہ پوشی کی خود غراموشی کا دور گزر گیا، انسان اب اپنے ہتھیاروں کو اپنے جسم سے الگ رکھتا ہے، اور صرف ضرورت کے وقت انہیں استعمال کرتا ہے،

اس طرح کائنات اور زندگی ساکن نہیں، بلکہ متحرک ہے۔ انسان جو زندگی کے تمام مظاہر میں سب سے زیادہ ارتقا یافتہ اور مکمل ہے، زندگی کی حرکت اسی صورت میں باقی رکھ سکتا ہے کہ وہ زندگی اور فطرت کی قوتوں کی تسخیر کرے، ورنہ یہ قوتیں اسے ختم کر دیں گی، اصلی تنازع للبقا انسانوں میں آپس میں نہیں، بلکہ انسان اور فطرت میں ہے، انسان کی ساری شاہی ساری قوت سارا جبروت سارا جہاد در اصل فطرت سے ہے، اور انسان کا اہم ترین کام اہم ترین مقصد تسخیر فطرت ہے، اگر انسان نے فطرت پر غلبہ نہیں پایا تو فطرت اس پر فتح پا جائے گی، اور زندگی کی جنگ میں اسے شکست دے دے گی، اگر انسان کائنات کو تسخیر نہ کرے گا، تو کائنات اسے تسخیر کرے گی،

ماسوا از بہر تسخیر امت و بس      سینہ او عرفۂ تیر است و بس

ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد      علی از ذرۂ تمییز کرد

اسے کہ انہ تاثیر فیون خفتہ      عالم اشباب را دوں گفتہ

خیز و خاکن دیدہ محمود را      دوں مخواں این عالم مجبور را



گیر او را تاز گیسو او مرا

ہچوے اندر سبو گیر و ترا

اس حرکیت کے قانون کو اسلامی حکمت کی زبان میں یوں ادا کیا

ہے۔۔۔

تاز تسخیر قوائے این نظام      ذو فنونی ہائے تو گرد تمام  
نائب حق در جہاں آدم شود      بر عنان حکم او محکم شود  
زندگی کی تسخیر کے لئے انسان کی حرکیت جب اپنے آپ کو منظم  
کرتی ہے، تو عمل کہلاتی ہے، عمل کا تقاضا یہ ہے، کہ اگر کائنات کی حرکت  
یا فطرت کا کوئی قانون انسان کے اصلی مقصد سے متصادم ہو تو فطرت کے  
سامنے سر نہیں خم کرنا چاہئے، کیونکہ یہ زندگی کے معرکے میں انسان کی،  
شکست ہوگی، بلکہ عمل کی حرکت سے فطرت کے قانون کو تسخیر کر لینا چاہئے  
انسان کی ساری سائنسی تمدنی ترقی اسی اصول کی وجہ سے ممکن ہو سکی،

در عمل پوشیدہ مقنون حیات      لذت یحلیق قانون حیات  
چیز و خلاق جہاں تازہ شو      شعلہ در بر کن غیل آوازہ شو  
باجہاں نامساعد ساختن      ہست در میدان سپر انداختن  
مرد خود دار سے کہ باشد پختہ کا      با مزاج او بہ ساز و روزگار  
گرد سازد با مزاج او جہاں      می شود جنگ آزما با آسماں

برکنہ بنیاد موجود است را می دہد ترکیب فوائد را  
 زندگی کی حرکت ایک بہت بڑا قانون آویزش اور ذوق استیلا ہے  
 اس میں انسان کو زندگی درکائنات کی اور بہت سی روکنے والی نقصان  
 پہنچانے والی طاقتوں سے مقابلہ کرنا ہوگا،

زندگانی قوت پیدا ہے اصل اور ذوق استیلا سے  
 زندگی سے مقابلہ کی حد تک انسان اپنے اُپر  
**جبر و قدر** مجبوری کی تہمت نہیں لگا سکتا، مذہبی حد تک،  
 اقبال حقیقت درمیان جبر و قدر است، کے قائل تھے، لیکن تقدیر جو وقت  
 بھی ہے، اور زندگانی کی ہر قوت کی طرح قابل تفسیر اس کی حد تک وہ  
 یہ بھی کہتے ہیں، کہ تقدیر اب حق لا امتہاست، اس طرح آزادی ارادہ  
 کے لئے جگہ نکلتی ہے، اور انسان اپنے فعل کی پوری پوری ذمہ داری  
 عائد ہوتی ہے، یہی نہیں بلکہ انسان کو زندگی کا سب سے زیادہ ارتقا یافتہ  
 نمونہ ہونے کی وجہ سے عمل اور انقلاب کی انتہائی صلاحیت کی وجہ سے یہ  
 بھی لازم آتا ہے، کہ اس میں سارے عالم اور ساری کائنات کو اپنی  
 مرضی کے مطابق دھلنے کی اس عالم کو بدل کے بالکل دوسری طرح کا عالم  
 بنادینے کی طاقت موجود ہے، آفرینش کے جبر کے اندر اسے اتنا اختیار حاصل  
 ہے، جتنا زندگی کی اور کسی طاقت کو حاصل نہیں اس لئے وہ عالم

اور کائنات کو بھی اپنی مرضی کے مطابق بدل سکتا ہے، ”جاوید نامہ“ میں،  
 بندائے جمالِ آوازِ خدا بندی کی تعلیم یہی ہے کہ انسان میں انقلاب  
 انگیزی کی اتنی صلاحیت موجود ہے کہ وہ نئے عالم کی تخلیق کر سکتا ہے

ایں ہمہ ہنگامہ ہائے ہست و بود بے جمال مانیاید در وجود،

زندگی ہم فانی و ہم باقی است ایں ہمہ خلقتی و مشتاقی است

زندہ مشتاق شو خلاق شو ہم چو ماگیرندہ آفاق شو،

در شکن آن را کہ ناید سازگار از خمیر خود و گر عالم بیار

بندہ آزاد را آید گراں، زیستن اندر جہان دیگران

مرد حق! برندہ چوں شمشیر باش

خود جہان خویش را تقدیر باش

محض اس وجہ سے کہ انسان میں نئے عالم کی تخلیق کی صلاحیت ہے،

وہ فطرت کی قوت کو اس عالم کی مزاحمت کو درہم برہم کر سکتا ہے،

گفتارِ جہان ما آیا بتومی سازو گفتم کہ نمی سازد گفتہ کہ برہم زن

اس شعر میں جتنی حرکیّت جتنی انقلاب آفرینی ہے، اس کی مثال

شاید پوری ایشیائی شاعری میں مشکل سے ملے گی، صرف دنیا کو برہم

کر دینا انقلاب نہیں، انقلاب میں جلال کے بعد جمال اور شکست کے

بعد تعمیر کا مرحلہ آتا ہے ؟؟

ایں مہر و مہر و کہن رنج بے نہ برند  
انجم تازہ بہ تعمیر جہان می با است  
گفت یزدان کہ چنین است دو گریہ بگو  
گفت آدم کہ چنین است و چنان می با است  
اس حرکت کا تقاضا زمانے کی مزاحمانہ قوتوں کا مقابلہ ہے :

حدیث بے خبراں ہے تو بازمانہ بساز  
زمانہ باتو نسازد تو بازمانہ ستیز

انسان میں فطرت کی تاجداری کی اتنی صلاحیت ہے کہ روح  
ارضی خود اسے اپنی تخلیق کا مقصد سمجھ کے اس کا استقبال کرتی ہے۔  
سمجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اٹکائے دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے ستارے  
ناپید نرے بحر تجیل کے کنارے پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے  
تعمیر خودی کو اثر آہ رسا دیکھ

انسان کی حرکت کو فطرت کی حرکت سے جو چیز متاثر کرتی ہے،  
وہ خیر کی قدر ہے، اس کی خوب ریزی ہے جہت نہیں ہوتی محض فطرت  
کی قوت کی تسخیر کے لئے ہوتی ہے۔ لیکن دراصل انسان کم آزار ہے  
وہ خیر کی قوت سے دنیا کی تقدیر کی تخلیق کرتا ہے :۔  
حرکت اور عمل کے معنی فرد کے لئے یہ ہیں کہ اگر اس میں کسی خاص،

قسم کی صلاحیت ہے۔ تو اسی میں انتہائی کمال حاصل کرنے کی کوشش کرے اور اگر نامساعد حالات اسے شکست دے دیں، تو دوبارہ وہ اپنے نوا اور نمود کی کوشش سے غافل نہ ہو،

آفریدند اگر شبنم بے مایہ ترا  
 خیز و برداخ دل لالہ چکیدن آموز  
 اگر ت خار گل تازہ ر سے ساختہ اند  
 پاس ناموس چمن دار و خلیدن آموز  
 باغبان گر ز خنیا بان تو بر کنس ترا  
 صفت سبزه و گرباره دمیدن آموز

حرکت اور عمل کے نئے ارادے کی ضرورت ہے۔ اور

**زمانہ** ارادہ بغیر آزادی ارادہ کے موثر نہیں ہو سکتا، آزادی ارادہ

کا مسئلہ دراصل وقت کا مسئلہ ہے، اور اقبال کے اندر ہر موضوع کی طرح حرکت کے مسئلہ کا بھی دار و مدار برہمی حد تک زمانے کے تصور

پر ہے اس موقع پر موجودہ مقالے کی نوعیت کے لحاظ سے ضروری ہے کہ اقبال کے نظریہ زمانے میں حرکت کے اصول کو دوسرے مابعد الطبعی اور الہیاتی نتائج اور مباحث سے الگ کر کے دیکھا جائے اقبال نے پروفیسر ہائٹ ہیڈ کے اس بیان کی روشنی میں کہ کائنات کوئی

مسکون پذیر شدہ نہیں، بلکہ اس کی ترکیب واقعات سے ہے، جن کی صفت ایک مسلسل تخلیق و روانی ہے زمانے میں فطرت کے دوران کی صفت حقیقت کی اصلی ماہیت، حلیم کو سنے گا، ہیرن اور یوہ قد اور دیا ہے کیونکہ جدید مغربیوں میں برگساں نے دوران و فطرت کا بڑی تفہیل سے مطالعہ کیا ہے، اس سے اقبال نے اس کے خیالات کو دہرایا ہے، ان کا تجربہ کیا ہے اور ان پر تفسیر کی ہے ہمارے سامنے یہ وجوہ دینی مسئلہ ہے کہ ہم زندگی کی اصلی ماہیت کی کیا فکر تعریف کریں، اس میں شک کی گنجائش نہیں کہ کائنات زمان میں واقع ہے لیکن چونکہ کائنات ہم سے خارج اور دہود ہے اس لئے اس کا امکان ہے ہم کو اس کے وجود ہی پر شک اور شبہ ہو،

یہ شک اور شبہ برگساں نے کیا، وڈی کارٹ کا سبب ہے اور اس کی جدید فلسفہ میں بڑی اہمیت ہے، اس شک و شبہ سے شروع کر کے ڈی کارٹ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ میں تفکر کر رہا ہوں اس لئے میں وجود ہوں، اس جملے کو، قوال کے الفاظ میں یوں کہیے، کائنات کی جو اشیا میری نظر کے مقابل ہیں، ان کے متعلق میرا علم سطحی اور خارجی ہے لیکن

---

لے مذہبی واردات کے انکشافات "اسلامی مذہبی تفکر کی تشکیل جدید"،

اپنے انا کے شائق میرا علم داخلی مضبوط اور عمیق ہے۔ یہاں سے اقبال پھر  
 برکس کے ساتھ ہو جاتے ہیں، کیونکہ اپنے انا کے علم سے یہ تجربہ نکلتا  
 ہے کہ شعوری تجربہ وجود کی ایک ایسی ماہر شقائق صورت ہے کہ  
 اس میں حقیقت سے ہمہ مدار رہتا ہے اور جو جاتا ہے وہ شعوری تجربہ  
 ہی سے ہم وجود کے انتہائی کشادہ روشنی ڈال سکتے ہیں جب میں  
 اپنے ہی شعوری تجربہ پر اپنی نظر جماتا ہوں، تو کیا دیکھتا ہوں برگساں  
 کے الفاظ میں "میں ایک حالت سے دوسری حالت میں بدلتا ہوں  
 مجھے کبھی گرمی معلوم ہوتی ہے۔ کبھی سردی نہیں خوش رہتا ہوں۔ یا غم  
 میں کام کرتا ہوں یا کچھ نہیں کرتا، میں اپنے گرد پیش کی چیزوں کو دیکھتا  
 ہوں یا کسی اور چیز کا خیال کرتا ہوں، احساسات، تاثرات اور ارادے  
 خیالات۔۔۔ یہ وہ تبدیلیاں ہیں جن میں میرا وجود تقسم ہے، اور  
 جو اسے بار بار اپنے رنگ میں رنگتے رہتے ہیں پس میں مسلسل بدلتا  
 رہتا ہوں۔"

چنانچہ اپنے انا کا احساس جو ڈی کارٹ کے یہاں میں سوچتا ہوں  
 اس لئے میں موجود ہوں یہ ضرور ہو گا، بغیر برگساں کے یہاں میں  
 مسلسل بدلتا رہتا ہوں، ہمہ پہنچتا ہے، انا خیال ازہیت وجود کے مسئلے  
 سے آگے بڑھ کر تبدیلی اور حرکت کے مسئلے پر مضبوط ہو گئی ہے، داخلی



زندگی میں کوئی چیز ساکن نہیں، ایک مسلسل حرکت ہی حرکت ہے۔ خفایت کی کیفیتوں کی ایک بے روک روانی ایک دائمی روح میں نہ کہیں سکتا ہے اور زندگی کے لئے ٹھہرنے کا کوئی مقام ہے، اس متقل تبدیلی مستقل تغیر کا تصور وقت کے بغیر ممکن نہیں، جس طرح ہمارے داخلی تجربے کے لئے زمان کی ضرورت ہے، اسی تبدیلی کی بنا پر شعوری وجود کا مفہوم ہے، وقت میں زندگی زمان کی زندگی:

انما کے دو پہلو ہیں جن میں سے ایک کو قدر آفرین *DECIATIVE* اور دوسرے کو موثر *EFFICIENT* کہا جاسکتا ہے، انا اپنے موثر پہلو کے ذریعے دنیائے مکان سے ربط پیدا کر سکتا ہے، یہ موثر انا وہ عملی انا ہے جو روزمرہ کی زندگی میں اشیاء کے خارجی نظام میں عمل کرتا ہے۔ وہ وقت جس میں یہ موثر انا موجود ہے وہ زمان ہے جس پر طوالت اور اختصار کا اطلاق ہو سکتا ہے، اس زمان اور مکان میں فرق کرنا مشکل ہے، ہم اس کا تصور محض ایک ایسے خط مستقیم کی صورت میں کر سکتے ہیں، جو مکانی نقاط پر مشتمل ہو، اور یہ مکانی نقاط اس طرح ایک دوسرے سے خارجی طور پر موجود ہوں، جیسے ایک عفر میں مقامات لیکن برگساں زمان کے اس تصور کو حقیقی زمان نہیں سمجھنا زمان مکانی میں وجود جس وجود ہے، شعوری تجربے کے زیادہ گہرے تجزیے سے ہم پرانا کے قدر آفرین پہلو کی ماہیت واضح

ہوتی ہے، عمرت عقیق غور و خوض کے لحاظ میں جبب کہ موثر انا معطل سا  
 ہوتا ہے، تب ہم اپنے گہرے انا میں تجربے کے اندر مٹی مرکز تک پہنچتے  
 ہیں، اس گہرے انا میں شعوری کیفیتیں ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتی ہیں  
 قدر آفریں انا کی وحدت اس تک پہنچ جاتا ہے کہ وحدت کے مسائل  
 جس میں اس کے خدادی اجداد کے تجربے کی کثرت کی طور پر نہیں، بلکہ ایسی  
 وحدت کے طور پر وجود ہوتے ہیں جن میں ہر تجربہ کل پر طاری و ساری ہوتا  
 ہے، جہاں انا کی کثرت میں کیفیتوں کی کوئی ایسی وضاحت نہیں جو شمار  
 کی جاسکے، قدر آفریں انا میں عناصر کی کثرت موثر انا کے برعکس بالکل  
 یکنی ہے، اس میں تبدیلی اور حرکت ہے، لیکن یہ تبدیلی اور حرکت ناقابل  
 تقسیم ہے، اس میں تبدیلی اور حرکت کے اجزاء ایک دوسرے میں  
 مدغم ہو جاتے ہیں، اور خصوصیت کے اعتبار سے ناقابل شمار ہیں۔  
 قدر آفریں انا کا زمان ایک انا واحد ایک واجب ہے جسے موثر  
 انا دنیا کے مکانی سے واسطہ رکھنے کی وجہ سے انا کے ایک سلسلے میں  
 پیش کرتا ہے۔

قدر آفریں انا کا زمان خالص ہے، اور موثر انا کا زمان  
 سلسلے اور جیسے کہ ہم نے اسی سے پہلے حوالہ دیا ہے، ہمارے شعوری  
 تجربے اور گہرے تجربے سے ہم پر جس دوران خالص کا انکشاف

ہوتا ہے، وہ متباہن عکس پذیر آفات کی ایک لڑائی نہیں، اس عضوی کل میں ماضی حال کے ساتھ حرکت کرتا رہے اور مستقبل اس عضوی کل کی مابست میں بطور ایک کھلے ہوئے امکان کے موجود ہے، دورانِ خالص کے اس بحیثیت عضوی کل کے تصور کو قرآنی اصطلاح میں تقدیر کہتے ہیں،

اقبال نے یہاں یہ اجتہاد کیا ہے کہ اس اعلیٰ زمان اس زمانِ خالص میں وجود کے معنی زمان مسلسل کی پابندی نہیں بلکہ لمحہ، لمحہ زمان مسلسل کو تخلیق کرنا ہے اور عملی تخلیق میں قطعی طور پر آزاد رہنا ہے،

اس طرح کائنات کی حرکیات میں زمانِ خالص میں وجود کا تصور زمان مسلسل کو تخلیق کی طرف رہنمائی کرتا ہے، دورانِ خالص اور زمان مسلسل کے اسی تعلق کو اقبال نے زمانے کی زبانی یوں بیان کیا ہے

تقدیرِ نسو من تدبیرِ نسو تو      تو عاشقِ لیلائی من بختِ جنوں تو  
چوں روحِ مدالِ پاکم از چند چاکوں تو      تو از درون من من را از درون تو  
از جان تو پیدا یم      در جان تو نہی نام

دورانِ خالص کے جام میں زمان مسلسل کا قلمزم پوشیدہ ہے، زمانِ خالص میں وجود زمان مسلسل کی تخلیق ہے،

سلسلہ روز و شب تارِ حریرِ دوزخ

جس سے بنائی ہے، ذات اپنی قبائے وفات

سلسلہ روز و شب مساوی ازل کی فضاں

جس سے دکھائی ہے ذات زبردہم ممکنات

یہ زمان مسلسل جو تخلیق کیا جاتا ہے، انسان کی حرکت اور عمل کا سبب

سے بڑا امتحان بھی ہے،

تجربہ کو پرکھتا ہے یہ تجھ کو پرکھتا ہے یہ

سلسلہ روز و شب میری کائنات

تو ہوا گرم عیار میں ہوں اگر گرم عیار

موت ہے تیری برات موت ہے میری برات

اقبال کو یہاں تک برگساں کے تصورات سے پورا اتفاق

## غائبیت

ہے، اُن کے نزدیک برگساں کے دورانِ خالص کا

تصور قرآنی "تقدیر" سے بہت ملتا جلتا ہے، لیکن جب برگساں حقیقت

کو ایک آزاد ناقابلِ تعین تخلیقی اور ذی حیات محرک تصور کرتا ہے،

جس کو فکر مکانیت میں تبدیل کر دیتی ہے، اور کثرتِ اشیا کی شکل

میں دیکھتی ہے، تو اقبال کا برگساں پر یہ اعتراض ہے کہ یہاں برگساں

کی حیاتیاتِ مشیت اور فکر کی ایک ناقابلِ عبور تنویر پر جا کے ختم ہوتی

ہے، اقبال کا اعتراض یہ ہے کہ برگساں کے یہاں فکر کا تصور نافع ہے

اقبال کے نزدیک فکر کی ایک عیشِ نر حرکت بھی ہے، اور یہ حرکت،

زندگی ہی کی طرح عضوی کھل کی حیثیت رکھتی ہے، اقبال کے خیال میں،  
 برگسوں نے محرک حیات کی غائی حیثیت پر بھی زور نہیں دیا ہے  
 زندگی توجہ کے اعمال کے ایک سلسلے کا نام ہے، اور جب تک  
 کوئی محسوس یا نامحسوس مقصد پیش نظر نہ ہو توجہ کے عمل کی کوئی وجہ  
 سمجھ نہیں آتی۔

مقصد کا تصور صرف مستقبل ہی کی جانب سمجھ میں آسکتا ہے  
 مقصد کے عنصر سے شعور میں آگے کی طرف نظر پڑتی ہے ہمارے  
 شعوری تجربے کی تمثیل کی بموجب حقیقت کوئی ایسی اندھی جستجو  
 حیات نہیں۔ چہ خیال و تصور کی روشنی بے سرخبر جیسا کہ برگسوں کا خیال  
 ہے، اقبال کے نزدیک حقیقت کلیتاً غائی ہے۔

اس طرح اقبال جس حرکت کے قائل ہیں وہ غائی حرکت ہے،  
 اپنے شعوری تجربے میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ زندگی مقاصد اور تجویز  
 کی صورت گری اور ان میں تبدیلی پیدا کرنا اور ان صورتوں اور تبدیلیوں  
 کی حکم برداری ہے۔ ذہنی زندگی ان معنوں میں غائی ہے کہ اگرچہ  
 کوئی ایسی دور و دراز منزل تو نہیں جس کی طرف ہم حرکت کر رہے ہیں،  
 لیکن جوں جوں زندگی بڑھتی اور پھیلتی جاتی ہے تازہ بہ تازہ مقاصد  
 نصب العین قدرتوں کی ترقی پذیر تعمیر بھی ہو جاتی ہے؛

اقبال کی حرکیّت اس طرح غائیّت رحب کا رجحان یقیناً "خیر" کی جانب سے اس کی مدد سے برگساں کے بلا غایت ارتقائے تخلیقی سے الگ ہو جاتی ہے، جس طرح افلاطونی سکونیت اور عینیت کا ظلم انہوں نے اپنے قرآنی اجتہاد اور برگساں کی حرکیّت کی مدد سے توڑا تھا، اسی طرح برگساں کی حرکیّت کو انہوں نے اسی اجتہاد کی روشنی میں اُس حرکی عینیت سے الگ کرنے کی کوشش کی ہے جو غائیّت اور مقامِ معرفتی کو کوئی اہمیت نہیں دیتی؛

انسان کے لئے زمان اور حرکت، کے اس تدویر میں عمل کے سبب حدود شمار امکانات پیدا ہوتے ہیں، چونکہ تبارک اللہ احسن الخالقین سے اقبال یہ مراد ملتے ہیں، کہ خدا کے ہوا اور خالقوں کا امکان، ظاہر ہوتا ہے، اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ اگر انسان کا قدرِ اعلیٰ انا دورِ انہماک کا شعور حاصل کرے تو وہ بھی لمحہ بہ لمحہ زمان مسلسل، کو تخلیق کر سکتا ہے، اور عملِ تخلیق میں کامل طور پر آزاد ہے، اقبال کی شاعری میں حرکیّت بہت زیادہ ہے، اور زمان مسلسل اور مکان میں حرکیّت سے اکثر تصادم پیدا ہوتا ہے، اقبال کے یہاں

لے دیس باچہ اسرارِ خودی !!

یہ تصادم بھی بہت ہے۔ اقبال کے بہت سے ناقدین اور بہت ناظرین اس حرکیّت کے تصادم کو ایک ہی ہیئت اجتماعی و اسلامی کا دوسری تمام اجتماعی ہیئتوں سے تصادم سمجھتے ہیں، اور اقبال پر فرقہ وارانہ تعصب کا الزام زیادہ تر اسی وجہ سے لگایا جاتا ہے، لیکن باوجود مذہبی قرآنی اصطلاحات کے جو دراصل فلسفیانہ یعنی اصطلاحات ہیں، اقبال کے یہاں اعلیٰ تصادم حرکت و طرح کا ہے۔ حرکت کا تصادم سکون سے، یعنی موت کا تصادم زندگی سے، جس میں ہمیشہ زندگی ہی کی فتح ضروری ہے،

اثر کر کہ جہان مکافات ہیں یہی زندگی موت کی گھات ہیں  
یا حرکت کا تصادم حرکت سے یہ ایک طرح سے جبر و مشرک تصادم ہے، اقبال غیر غائی حرکت کے قائل نہیں، لیکن یہ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ حرکت کی ایک غائیّت کی دوسری غائیّت سے ٹک رہا ہے، اور اس نقطہ نظر سے اگر ان کی حرکیّت کا مطالعہ کیا جائے تو وہ ایک طرح کی عینی جدلیّت معلوم ہوتی ہے، انہماک اور کائنات کا تصادم اسی قسم کا ہے؛

دو دستہ تہنم و گرد و لب برہنہ ساخت مرا  
فضاں کشید و پروے زمانہ آخت مرا



”بال جبریل“ میں ایک نظم ہے ”زمانہ“ اس میں اقبال بڑی خوبی سے زمانے کے فلسفیانہ مفہوم اور اس کے انقلابی پیغام میں اتصال پیدا کرتے ہیں، اس نظم کی ابتدا اس تصور سے ہوتی ہے کہ ماضی کا اعادہ ممکن نہیں،

جو تھا نہیں ہے جو ہے نہ ہو گا یہی ہے اک حرفِ عمرانہ  
 قریب تو ہے نمود جس کی اُسی کا مشتاق ہے زمانہ  
 دورانِ خالص سے زمانِ مسلسل کی تخلیق ہوتی جاتی ہے، اور  
 زمانِ مسلسل میں مرور کے تصور کے ذریعے حادثات کا شمار ممکن  
 ہے۔۔۔

مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں  
 میں اپنی بسیج روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ  
 زمانہ اور قوتِ عمل میں اضافیت ہے، حرکتِ زمانے کو،  
 تسخیر کر سکتی ہے، اور حرکت نہ ہو اس کی جگہ سکون اور جمود ہو تو  
 پھر زمانہ جو بقول امام شافعی کے ”اوقاتِ سبعہ“ کا طے والی تلوار  
 کی طرح ہے، بجائے ایسے ہتھیار کے جس کو انسان اپنی حفاظت اور  
 قوت کے لئے کھینچے ایسا ہتھیار بن جائے گا جس کی ضربِ کاری،  
 خود اُسی کو لگے ۔۔۔

ہر ایک سے آشنا ہوں لیکن جدا جدا رسم و رواج میری  
کسی کو راکب کسی کا مرکب کسی کو عبرت کا تازیانہ

زمانہ کسی کی رعایت نہیں کرتا

نہ تھا اگر تو شریک محض، تصور ہیسترا ہے یا کہ تیرا

مرا طریقہ نہیں کہ رکھ لوں کسی کی خاطر سے سستباند

سستقل اگرچہ وجود کی غمائی روی وجہ سے بالکل اندھنی آزادی  
نہیں رکھتا، لیکن پھر بھی وہ کھلے ہوئے امکانات رکھتا ہے، اور کسی  
طرح تدبیر نہیں۔ اس مسئلے اس کے متعلق کسی قسم کی پیشین گوئی  
نہیں کی جاسکتی!

میرے ختم پوچھ کو نجری کی آنکھ بھی پنتی نہیں ہے

ہدوت سے بیگانہ تیرا اس کا نظر نہیں جس کی عارفانہ

جدید سائنسی رجحان جو فطرت کی طاقتوں کو امیر کر رہا ہے۔

ان طاقتوں کے صحیح استعمال پر قادر نہیں ہو سکا، اس کی وجہ یہ ہے،

کہ جدید انسان دوران غائب کی مابیت میں ٹوٹ کر اپنی خودی کی

تکلیف نہیں کر سکا۔ اسی لئے جدید انسان نے مداخلت کو سرمایہ داری،

کامیاب خانہ بنی ڈالا ہے۔ اور اب زیادہ سے زیادہ تمام انقلابی ہے، کہ یہ

قمار خانہ شہدم ہونے کے قریب ہے۔ اور اس کی جگہ ایک نئی دنیا

ایک خیانتیں پیدا ہو گا۔ جو اس شیطانی سرکاری داری کا خاتمہ کر دے گا !

وہ فکر گستاخ جس نے غریاں کیا ہے فطرت کی طاقتوں کو  
اُسی کی بے تاب بھلیوں سے فطرت میں ہے اُس کا آشیانہ  
ہو میں اُن کی فضا میں اُن کی سمندر اُن کے جہاز اُن کے  
گرہ بھونک کی کھلے تو کیونکر : جنور ہے تقدیر کا بہ سانہ ،  
جہان نو بویا ہے پیدا و عالم پیر میر رہا ہے  
بجسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قتل و غارت

تفسیر کائنات جو انسان کے حرکی اقدام کا  
**۳۔ قوت** سے بڑا مقصد ہے ۔ اسی صورت  
میں ممکن ہے کہ انسان اس مقصد کے حصول کے لئے طاقت بھی  
فراہم کرے اس لئے طاقت اور محنت کو مٹی کے تصور کو اقبال کے  
لفظ ام فکر میں بڑی اہمیت حاصل ہے ۔ چنانچہ ”علم اور مذہبی واردات“  
و ”املاؤں“ میں ہی فکر کی تشکیں جدید ہیں ایک جگہ وہ لکھتے ہیں ”کائنات  
کی اوائلی بیڑوں میں شریک ہونا“ ایتی : اور کائنات کی منزل مقصود  
کو تشکیں دنیا انسان کے حصے میں آیا ہے اس لئے کہی تو وہ کائنات  
کی قوتوں سے مطابقت دہم آہنگی کرتا ہے ، اور اسی پوری قوت

سے کام لے کر کائنات کی قوتوں کو اپنے اغراض و مقاصد کے  
تاریق کر دیتا ہے۔ اس ترقی پذیر تغیر میں خدا بھی انسان کا شریک کار  
بن جاتا ہے، بشرطیکہ پہلے انسان کی طرف سے ہوا

انسان کی طاقت کے امکانات کا سبق اقبال نے رومی سے  
لیا ہے۔ رومی کے یہاں انسان کی طاقت اتنی ہمہ گیر ہو سکتی ہے  
بہ زیر کنگرہ کبریاں سر دانست۔

فرشتہ عید و پیمبر شکار و یزدان گیر  
اس شعر سے اقبال نے براہ راست اقتباس کیا ہے:

یزدان بکنند آواز سے چمن مر دان

جس طاقت کی طرف اقبال نے بار بار اشارہ کیا ہے، وہ جسمانی  
طاقت سے زیادہ ذہنی اور ماضی طاقت ہے، جس کے لئے اقبال  
نے روحانی قوت کے لقب استعمال کیا تھا۔ چنانچہ پروفیسر نکلسن کے  
نام اپنے مشہور خط میں وہ لکھتے ہیں: ”مطرح کنسن کے نزدیک میں  
نے اپنی نظموں میں جو روحانی قوت کو متجاسسے آماں قرار دیا ہے،

لے ترجمہ حسن الدین صاحب ”فکر اقبال“۔

لے اقبال نامہ صفحہ ۲۴۸۔

انہوں نے مجھے ایک مکتوب لکھا ہے، جس میں یہی خیال ظاہر کیا ہے، اہل اس بارے میں غلط نہیں ہوئی ہے، میں روحانی قوت کا نوقائل ہوں، لیکن جسمانی قوت پر یقین نہیں رکھتا۔ جب ایک قوم کو حق و صداقت کی حمایت میں دعوت دی جائے، تو میرے عقیدے کی کوشش اس دعوت پر لپیک کہنا اس کا فرض ہے۔ لیکن میں ان تمام جنگوں کو مردود سمجھتا ہوں جن کا مقصد محض کشور کشتائی اور ملک گیری ہو :

اگرچہ اقبال نے یہاں جسمانی قوت کو نظر انداز کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن ذہنی قوت اور جسمانی قوت کو الگ نہیں کیا جاسکتا، اور ان کے کلام میں جا بجا یہ نظر آتا ہے : چنانچہ :  
انسانی جسم میں گرم لہر کی روانی کی اہمیت کو انہوں نے اچھی طرح سمجھ کر لکھا ہے :

اگر ہو۔ ہے بدن میں تو خوف ہے نہ ہر اس

اگر ہو۔ ہے بدن میں تو دل ہے بے وسواس

یسے بلا یہ متاع کراں بہر اس کو

نایم و زور سے مجتہد ہے نے غم افواس

قوت بے عارست اور بے پیرست : دونوں میں ہونی ضروری ہے

ملے گا منزل مقصود کا اسی کو سراغ،

اندھیری شب میں ہے چیتے کی آنکھ جیسا چراغ

جس طرح کائنات کی، تیغز کے لئے ذہنی قوت کا نشو و نما  
ضروری ہے۔ اسی طرح اجتماعی زندگی میں قوت کی تربیت ضروری  
ہے۔ ہر ہیئت اجتماعی میں قوت کا حصول زیادہ تر تحفظ کے،  
نقطہ نظر سے لازم آتا ہے، عملی سیاسیات میں اس کا بہترین  
نمونہ سوویٹ یونین کی حکمت عملی ہے۔ اگر سُرُخ فوج میں مدافعت  
کی طاقت نہ ہوتی تو شاید ناشیطی قوتیں اشتیاقیت کو روکے زمین  
سے مٹا دینے میں کامیاب ہو جاتیں۔ یہ قوت ذہنی قوت  
کی طرح ذوق استیلا نہیں ہے۔ اس کا رجحان جارحانہ نہیں مدافعتی  
ہے۔ حرکیّت سے تصادم کا امکان قوی ہو جاتا ہے۔ اور جہاں  
تصادم کا امکان ہو وہاں تحفظ کے لئے قوت کا نشو و نما ضروری ہے۔  
وہ بے عملی جس کو قناعت کہتے ہیں۔ قومی زندگی کے لئے ناقابل  
قبول ہے؛

ہر کہ در فتر مذلت ماندہ است	ناتوانی راقناعت خواندہ است
ناتوانی زندگی را رہزن است	بطنش از خوف و دروغ آبلستن است
زندگی کشت است و حاصل قوت است	شرح لمر حق و باطل قوت است

قوموں کی زندگی میں سختی اور سخت کوشی کے بغیر مُضر نہیں؛

امثالِ راور جہان بے ثبات

نہست ممکن جسے بکرازی حیانت

تَحفظ کے لئے طاقت ضروری ہے

مگر کبھی کبھی اقبالِ محض طاقت کے

## طاقتِ محض

سحر سے ایسے مسحور اور مرعوب ہو جاتے ہیں، کہ خیر اور شر

کے اس میار کو بھی بھول جاتے ہیں۔ جس کی بنا پر وہ جارحانہ طاقت

کو مُضر سمجھتے ہیں، یہ اسی سحر کا اثر ہے، کہ جنگیز اور سکندر کی،

حرکیّت اور قوت سے کبھی تو وہ مرعوب ہو جاتے ہیں، اور

کبھی سنبھل کے ان کارناموں پر تنقید اور نکتہ چینی کرتے ہیں۔ اگر ان

دو بظاہر متضاد ذالیوں میں کوئی مناسبت تلاش کی جائے۔ تو یہ اندازہ

ہوتا ہے۔ کہ طاقتِ محض کے جارحانہ عمل کو اقبال ایک طرح۔

کے ارتقا بالعد سے جانچتے ہیں۔ طاقتِ محض کی وہ نمود جو شر

کے لئے ہوتی ہے۔ قدرت کا فعلِ عبث نہیں۔ قدرتِ اِرتقائی

خیر انگیز طاقت کو جنگیزی طاقت سے متصادم کرتی ہے۔ کیونکہ خیر

تصادم کے ارتقا محال ہے، ادویوں بھی حرکت سے تصادم لازم

آتا ہے؟؟



حیات شعلہ مزاج وغیرہ شعرا انگیز

سرشت اس کی ہے مشکل کشی جفا طلبی

مقام بخت و شکست و فشار و سوز و کشید

میان قطرہ نیناس و آتش عینی،

یہ تصاویر ارتقا بالصد کا جو قانون فطرت کے

ہر عمل میں بنیادی طور پر موجود ہے۔ اقبال کے

ابلیس

کلام میں زرتشتیت اور مانویت کا سلسلہ نزو کیت سے اور

اسلام کا سلسلہ اشتراکیت سے ملتا ہے، چنانچہ ایران میں

مابعد الطبیعیات کا ارتقا کے عنوان سے جو مقالہ انہوں نے،

یورپ میں لکھا تھا۔ اُس میں وہ زرتشت کی توحیت کے

اسی مسئلہ خیر و شر کا یوں ذکر کرتے ہیں، جب ہم اس کی کویات

پر نظر ڈالتے ہیں۔ تو وہ اپنی توحیت کی رہنمائی میں کل کائنات کو وجود

لے اس کا ترجمہ حسن الدین صاحب نے فلسفہ عجم کے نام سے کیا

ہے جو اقتباسات اس کتاب سے مضمون میں لئے گئے ہیں اُن

میں اس ترجمے سے استناد کیا گیا ہے،

کے دو شعبوں میں منقسم کر دیتا ہے حقیقت یعنی تمام مخلوقاتِ صالحہ کا مجموعہ جو ایک ایسی روح کی تخلیقی فعلیت سے ظہور میں آتا ہے، جو رحیم و کریم ہے۔ غیر حقیقت یعنی تمام مخلوقاتِ غلیظہ کا مجموعہ جو اس کے متخالف روح کی پیداوار ہے۔ ان دونوں روحوں کی ابتدا پیکارِ فطرت کی متخالف قوتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اسی لئے فطرت میں خیر و شر کی قوتوں کے مابین ایک مسلسل پیکار جاری ہے۔ لیکن یہ ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ ابتدائی روح اور اس کی تخلیق میں کوئی شے مداخلت نہیں کرتی۔ اشیا اچھی یا بُری اس لئے ہوتی ہیں کہ وہ یا تو خیر کی قوتِ تخلیق کی پیداوار ہیں یا شر کی لیکن بذاتِ خود نہ خیر ہیں نہ شر۔ . . . . . زرتشت کے نزدیک وجود کی دو قسمیں ہیں۔ اور کائنات کی تاریخ عبارت ہے۔ ان قوتوں کی باہمی ارتقائی پیکار سے جو علی الترتیب انہی اقسامِ وجود کے تحت آتی ہیں۔ ہم بھی دوسری اشیا کی طرح اس پیکار میں شریک ہیں۔ اور یہ ہمارا فرض ہے۔ کہ نوری کی حمایت میں صفِ بسنہ ہو جائیں، جو بالآخر فتح مند ہو کر ظلمت کو پوری طرح مغلوب کرے گا۔ پیغمبرِ ایران کی، مابعد الطبیعیات افلاطون کی مابعد الطبیعیات کی طرح اخلاقیات کی طرف جاتی ہے۔ اور اس کے فلسفہ کے اخلاقی پہلو کی خصوصیات سے

اس کے اجتماعی ماحول کا اثر زیادہ نمایاں ہو جاتا ہے۔  
 زرتشت سے مانی کی طرف آتے۔  
 ہوئے اقبال نے خیر و شر یا نور اور۔

## ابلیس اور مانی

ظلمت کے اس تعادم کا وہ نظریہ مختصر طور پر اپنی تشریح کے ذریعے بیان کیا ہے۔ جو مانی نے پیش کیا تھا۔ اور جس کا مغرب اور مشرق کے خیر و شر نور و ظلمت خدا و شیطان کے تصور پر بڑا اثر پڑا ہے۔ مانی کے متعلق، اقبال لکھتے ہیں، اس صوفی طحہ نے جیسا کہ ارطوئین نے اُس کو لقب دیا یہ تعلیم دی ہے کہ اشیاء کی یہ کثرت گونا گونی نور و ظلمت کی ان ازلی قوتوں کے افعال سے ظہور میں آئی، جو ایک دوسرے سے علیحدہ اور آزاد ہیں، نور کی قوت دس قسم کے تصورات کو متضمن ہے۔ شرافت، علم، فہم، اسرار، بعیرت، محبت، یقین، ایمان، ارحم اور حکمت۔ اسی طرح ظلمت بھی پانچ ازلی تصورات کو متضمن ہے۔ تاریکی، حرارت، آتش، حسد، اور ظلمت۔ مانی تسلیم کرتا ہے کہ ان اساسی قوتوں کے ساتھ ساتھ اور ان سے ملحق ارض و مکان ازل سے موجود ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک علی الترتیب علم، فہم، اسرار، بعیرت، سانس

ہوا، پانی، روشنی، اور آتش کے تصورات کو متضمن ہے۔ ظلمت میں جو کہ فطرت کی انسانی قوت ہے۔ شکر کے عناصر پر مشیدہ تھے، اور یہ رفتہ رفتہ مرکب ہو گئے۔ اسی سے وہ قلیح صورت والا شیطان وجود میں آیا جس کو قوتِ فعلیت سے موسوم کرتے ہیں۔

پھر مانی کی کوسیات پر مزید تبصرہ کرتے ہوئے اقبلہ لکھتے ہیں۔

موجود خارجی کے مسئلہ کی توجیہ کے لئے زرتشت نے عواملِ تخلیقی کا مفروضہ پیش کیا تھا۔ یہ اس کو مسترد کر دیتا ہے۔ اس سوال کے متعلق اس نے بالکل مادی نقطہ نظر اختیار کر کے عالمِ حادث کو دو مستقل اور انلی قوتوں سے منسوب کیا ہے، جن میں سے ایک ظلمت نہ صرف کائنات کا ایک جزو ہے، بلکہ یہ ایک ایسا مبداء ہے جس میں فعلیت خوابیدہ رہتی ہے۔ اور یہ اس وقت معرضِ ظہور میں آتی ہے۔ جب کہ کوئی مناسب موقع پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی کوسیات کا بنیادی تصور ہندی مفکر اعظم کپالا کے تصور سے ایک عجیب و غریب مشابہت رکھتا ہے، جس نے عالم کی توجیہ تین گنوں کے مفروضہ سے کی تھی یعنی ستوانیکی، تناس، و ظلمت، اور ماحاس (حرکت یا جذبہ) جب مادہ اولی،

دہرا کرتی، کے توازن میں انتشار پیدا ہو جاتا ہے۔ تو اس کے باہمی  
 انجھو سے فطرت تشکیل پاتی ہے۔ مسئلہ کثرت کی محنت توجہات کی  
 گئی ہیں۔ نے مایا کی ایک پراسرار قوت کے مفروضہ سے  
 اس کو حل کیا تھا۔

مانی پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال نے بالکل صحیح طور پر یہ نتیجہ اخذ  
 کیا ہے۔ کہ شیطان کا فاعلانہ تصور بڑی حد تک مانی کی تعلیمات کی  
 پیداوار ہے۔ اس تصور کا اثر مغرب کی رومانی اور ماقبل رومان  
 شاعری پر بھی بہت گہرا ہے۔ اور اقبال کے یہاں بھی شیطان کی کشش  
 کا راز غالباً مانی کے شیطان کی فاعلانہ قوت کا ذرا سا اثر  
 ہے، مانی کے شعل اقبال کہتے ہیں، مانی ہی پہلا شخص ہے جس  
 نے اس امر کی طرف نہایت بے باکی سے اشارہ کیا کہ کائنات شیطان  
 کی فعلیت کا نتیجہ ہے، اور اسی لئے شر اس کے پایہ خمیر میں ہے۔  
 یہ قضیہ مجھ کو اس نظام فلسفہ کا منطقی جواز معلوم ہوتا ہے۔ جس کی  
 تعلیم یہ ہے، کہ تو کبر دنیا و زندگی کا اصول نہ مانتا ہے۔ ہمارے۔

زمانے میں شوپن ہاور بھی اسی نتیجہ پر پہنچا ہے، اگرچہ کہ مانی کے خلاف وہ یہ سمجھتا ہے، کہ اصول تفرید دہنی ارادہ حیات کا مابین میلان، خود ارادہ اولیٰ کی سرشت میں موجود ہے۔ اور اس سے علیحدہ آزاد نہیں ہے۔

ظاہر ہے کہ ذہنی اور اعتقادی طور پر اقبال کو مانی اور شوپن ہاور دونوں کے نتیجوں اور مانی کے بنیادی نظریے سے اختلاف ہے۔ اقبال ایک لمحے کے لئے بھی کائنات کو شیطان کی فعلیت کا نتیجہ، نہیں مان سکتے، اور ترک دنیا کے خلاف انہوں نے ساری عمر جہاد کیا ہے۔ مگر اس تصور میں کہ شیطان کی فعلیت کا اگر کائنات کی تخلیق میں نہیں۔ تو کم از کم کائنات کی ارتقا میں بحیثیت خداوند رد عمل کی طاقت کے ضرور بڑا دخل ہے۔ ایک ایسا جوہر کی اور رومانی سمجھ ہے۔ کہ اقبال اس کے اثر میں آجائے ہیں۔ اور پھر اس کو اپنے خیر اور اقدار کے حرکی فلسفے سے متعلق کرنے کی کوشش کرتے ہیں، شوپن ہاور کے قنوطی نظریہ رہبانیت کو

انہوں نے سچے دل سے مسترد کیا ہے، مگر اس کی تہ میں جو اصول  
تفرید ہے۔ اُسی سے غالباً انہوں نے شیطان کے لئے خواجہ اہل فراق،  
کابے مثل نقب تراشنے میں مدد لی ہے۔ اقبال کے کلام میں جہاں  
کہیں شیطان کا ذکر آتا ہے۔ اس کی حرکیت مسلم ہے۔ حرکیت کی وجہ،  
سے وہ بعض اوقات ارادہ حیات کے معاصیانہ میلان سے چشم  
پوشی کو جاتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ شیطان کے متعلق اقبال کا تصور جو فلسفیانہ نقطہ  
نظر سے حرکی اور ادبی نقطہ نظر سے رومانی ہے یورپ کے  
ادب کے "شیطان" سے بہت ملتا جلتا ہے۔ فرانس کے ایک  
جدید مصنف دینی دروڑماں

نے دو کتابیں لکھی ہیں: ان میں سے پہلی کتاب

یعنی "عشق اور مغرب" نور ظلمت کی مانوی پیکار کو یورپ

کے تملن ادب اور نظام فکر کے تمام شعبوں میں کارفرما

ظاہر کرتی ہے۔ دوسری کتاب جس کا انگریزی ترجمہ THE BEYOND

THE BEYOND شیطان کا ذکر خیر کے نام سے ہوا ہے۔ شیطان

کے اثرات سے متعلق ہے جس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے۔



کہ وہ انسان کو اپنے وجود سے انکار کرتا ہے !!  
 دینی ورڈزمان کا نظریہ یہ ہے کہ مافی کا نو و ظلمت کے قتلوم  
 کا تصور اور شیطان کی فعلیت کے نتیجے پر پیدا ہونے والی فرازجیت  
 اور فنا بیت مسٹن اور اسولڈ کی اسطورہ میں  
 جاگزیں ہیں۔ یہ اسطورہ مرکزی طور پر اپنے اندر کچھ ایسے عشقیہ  
 یا والہانہ عناصر رکھتی ہے۔ جو یورپ کی زندگی کو اندر سے  
 جھکڑے ہوئے ہیں۔ بارہویں صدی میں اس اسطورہ کی ترتیب  
 ہوئی۔ جب کہ سب سے اعلیٰ طبقہ اپنا سماجی اور اخلاقی نظام  
 قائم کرنے کی بڑی کوشش کر رہا تھا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ تباہ  
 یا فنا کر دینے والی جبلت کی لہروں کو پابند بنا دیا جائے۔ کیونکہ  
 مذہب اگر اس جبلت پر حملہ کر رہا تھا۔ تو اسے اشتعال بھی  
 دیتا جاتا تھا۔ دو طرح کے عشق مسٹن اور اسولڈ کے قصے  
 میں موجود ہیں۔ ایک تو عشق سے عشق فراق بھی اسی عشق سے  
 عشق کی بنا پر لازم آتا ہے۔ محبت عاشق کو معشوق سے اور  
 معشوق کو عاشق سے جدا ہونے پر مجبور کرتی ہے۔ اس  
 اسطورہ اور اس کے اثر سے یورپ کی اعلیٰ عشقیہ زندگی میں عشق

خود ہی ایک طرح کا خواجہ اہل فراق ہے۔ اسی وجہ سے مسگر ٹسٹن اور اسولڈ کی بنیاد پر نہیں۔ بلکہ اسلامی فکر اور الہیات کی اعلیٰ سطح پر اقبال عشق میں فنایت کو جائز نہیں سمجھتے، انسان کی انفرادی خودی کے بقائے روم کے وہ قائل ہیں۔ اور انہیں ابن عربی سے اختلاف ہے۔ خواجہ اہل فراق کی طنز آمیز تعریف پر اگر وہ مجبور ہو جاتے ہیں۔ تو یہ اسی الہیائی نتیجے کا زیادہ فلسفیانہ اور اس سے نکلا ہوا رومانی پر تو ہے؛

دوسری طرح کا عشق جو ٹسٹن اور اسولڈ کی داستان سے اخذ ہوتا ہے۔ اور جو یورپ کی جسد باقی زندگی میں سدایت رکھتا ہوئے ہے۔ موت کا عشق ہے۔ جس طرح عشق نفس پر فتح پاتا ہے۔ موت زندگی پر فتح پاتی ہے۔ دینی و روٹ مین کا اصرار ہے۔ کہ یورپ کی جنگ پرستی اور باہمی خونریزی اسی موت سے عشق کی پیداوار ہے۔ یہ بھی ایک طرح کی اساطیر پرستی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ نظریہ معاشی تجزیوں پر بالکل پورا نہ اترے لیکن ذہنی طور پر عشق اور جنگ میں یقیناً

ایک . . . . .

طرح کی مماثلت پائی جاتی ہے، مشرقی شاعری کا معشوق خصوصیت سے  
 بڑا قاتل ہے، حافظ کو شکایت ہے،

و لم ربوہ لولی و شیت شوز انگیز  
 دروغ وعدہ و قتال وضع و رنگ میزند

جنگ اور عشق دونوں میں فریب کو جائز قرار دیا گیا ہے اور اس کی ایک  
 توجیہ جدید نقطہ نظر سے یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جنگ بھی علم باطن اور  
 تصور کی طرح ایک طرح کا اقتصادمی انیون ہے۔

موت کے عشق اور فنایت کا یہ تصور جس سے اقبال کو اس قدر  
 نفرت ہے، یورپ میں بڑی گہری مذہبی اور باطنی جڑیں رکھتا ہے  
 ایک تو اظہار اور اس کے شاگردوں کی عینیت اور سکون پرستی  
 دوسرے مانی کے اثبات، کیٹ نل کے مذہبی اعتقادات میں  
 یہ خصوصیات بہت نمایاں تھیں۔ کیٹ دیوتا موطح کے ہو گئے تھے  
 قد کے دیوتا اور ظلمت کے دیوتا ہندوستان سے لے کر اوقیانوس  
 کے ساحل تک لیکن بڑی ہی مختلف نمکوں میں، دن اور رات،  
 نور اور ظلمت کے اس تصادم کی پریشانی ہوتی تھی، یہ تصادم انسان  
 کے باطن کی ایک بڑی کھمکش سمجھا جاتا تھا۔ مانی سے بہت پہلے  
 نور اور ظلمت کا یہ تصادم ہند ایرانی اساطیر میں جاگزیں ہو چکا تھا۔

تیسری صدی عیسوی میں مالوئیت کے اثرات یونانی غناسیت، بائیت  
آرمنیت (ORPHISM) سے مرکب ہو کے یورپ کے بڑے حصے میں  
پھیل چکے تھے۔

عیسائیت نے اگرچہ کہ رہبانیت کو جائز قرار دیا لیکن فدایت کو  
غلط آواز دیا۔ عیسائیت کے زور پکڑنے کے بعد باطنی عشق یورپ  
میں اس ادبی اور جذباتی غریب میں زور پکڑنے لگا جس کو عشق ثالثہ  
COURTLY LOVE کہتے ہیں، یہ تحریک جنوبی فرانس (پروونس)  
میں بہت پھیلی اور اکثر متشرفین کا خیال ہے کہ اس کا ماخذ عربی تصوف  
اور عربی شاعری تھی۔ اس شاعری میں مالوئیت کے اثرات بہت نمایاں  
ہیں اور بہت سے موضوعوں کے ساتھ ساتھ ایک موضوع ”سراق“  
کا بھی ہے اسراق اور دن اور رات کے تضاد اور تضادم جو انیسویں صدی  
کی رومانی شاعری کے خاص موضوع ہیں، یہیں سے لئے گئے ہیں۔

پروونس کے اکثر شعرا مذہبی اعتبار سے بدعتی تھے اور اس علاقے  
کا عام مذہب کلیتہاً (CATHARISM) تھا جو مالوئیت سے بہت  
متاثر تھا، خود عیسائیت اس زمانے میں مالوی باطنی اثرات سے محفوظ  
نہ رہی تھی اور عیسائیت میں جسم اور گوشت پرست کی سزا کا جو عنصر ہے  
وہ بنیادی طور پر مالوی اثر کا نتیجہ ہے۔

پروٹسٹنٹس کی شاعری کیا رہی ہے۔ لے کر تیرھویں صدی عیسوی  
 تک بہار پر رہی لیکن نویں صدی عیسوی میں مشرقِ قریب میں اسلامی  
 طریقت کے ساتھ ایرانی مانویت اور فاطمیہ کا ایک ایسا اقتراج  
 عمل میں آیا، جس نے اسلامی مقصودانہ شاعری میں سطحی عاشقانہ استعاروں،  
 اور تشبیہوں کی ہر مار کر دی، بارہویں صدی عیسوی کے اس قبیل کے  
 شاعروں میں جلالی، عزالی، اور سہروردی جی قابل ذکر ہیں۔ اسلامی  
 الہیات بنیادی طور پر اس کی مطلق قائل نہیں۔ کہ انسان میں کوئی  
 ایسا جوہر بھی ہے کہ اگر اس کی نشوونما کی جگہ تو انفرادی ارواح  
 کا ذات باری سے مکمل وصال ممکن ہے، یعنی "فنا" کا معنیانہ مسئلہ  
 امرایہ خودی کے دیاپے میں اقبال نے مسئلہ وحدت الوجود کی اس  
 تفسیر سے سخت اختلاف کیا ہے، جو نوحی الدین ابن عربی نے  
 پیش کی ہے۔ "فنا" کی اقبال نے جو تشریح مولوی ظفر احمد صاحب  
 صدیقی کے خط میں کی ہے وہ یہ ہے ۱۔ حدودِ خودی کے یقین کا نام شریعت  
 ہے اور شریعت اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت  
 ہے۔ جب احکامِ الہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں

---

۱۔ مقابلے کے لئے ملاحظہ ہو جاوید نامہ فلکِ مشرقی،

کہ خودی کے پرائیویٹ ایصال و عواطف باقی نہ رہیں اور صرف رشتے  
 الہی اس کا مقصود ہو جائے، تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے  
 اسلام نے فنا کہا ہے۔ بعض نے اسی کا نام فنا رکھا ہے، لیکن  
 ہندی اور ایرانی صوفیاء میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفہ  
 ویدانت اور بڑھمت کے زیر اثر کی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوا  
 کہ سکھان اس وقت عملی اعتبار سے محض ناکارہ ہے میرے عقیدہ  
 کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور  
 ایک معنی میں میری تمام تحریروں اسی تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت  
 ہیں۔

اگر بارہویں صدی کے اسلامی شاعروں کا قریب قریب ان ہی  
 صدیوں کے مغربی شاعروں کا مقابلہ کیا جائے، تو باطنیت میں بہت  
 سی چیزیں مشترک ہیں۔ لیکن یہاں چونکہ ہماری بحث کا موضوع شیطان  
 یعنی شراب کا عنصر اور نور و ظلمت کی آویزش ہے، اس لئے اس  
 منزل پر ہم دینی و روحانان کا ساتھ چھوڑ کر یورپ کے ادب  
 میں شیطان کی عظمت کی طرف توجہ کریں گے۔ یہ مانویت کا اثر تھا

کہ باوجود خدا اور مذہب کا دشمن ہونے کے شیطان کو اتنی زمانی عظمت حاصل ہوئی، اور اقبال ہی کی طرح اکثر ایسے شاعروں کی زبانی جو ”مذہبی“ شاعر تھے،

نہ اور عظمت کی آویزش اور اس کے ساتھ ہی شیطان عظمت کے دیوتا کی طاقت اور قبائلی تحسین مقامیت کا قدور قدیم ترین ہندو آریائی اساطیر سے خالص عیسائی نظموں میں بہت جلد منتقل ہوا، ایک انگیلو سکیں نظم ہے GENESIS۔ یہ نظم ایک طرح سے ملیشن کی ”فردوسِ گمشدہ“ کی پیش قیاسی کرتی ہے، شیطان اس میں عیسائیت کے شیطان سے بہت زیادہ طاقتور اور حسین ہے۔ ان فرشتوں میں سے ایک کو اُس نے (خدا نے) بڑی قوت بخشی، انکو میں بڑا طاقتور بنایا آسمانی بادشاہت میں اپنے بعد بہت سی چیزوں پر اُسے حکومت عطا کی، اُس نے اُسے بڑا نابناک بنایا۔ جو صورت اُسے لشکروں کے خداوند نے آسمان پر عطا کی تھی بڑی ہی خفیل تھی، وہ (شیطان) مہلک گاتے ہوئے تاروں کی طرح تھا،

اس نظم میں شیطان نے بغاوت کی تحریک بڑے پُرسوکت الفاظ میں شروع کی ”میں کیوں مشقت جھیلوں“ اس نے کہا، مجھے کسی مالک کی ضرورت نہیں، میں اپنے ہاتھوں سے اتنے ہی معجزے دکھا سکتا



ہوں، مجھ میں اتنی طاقت ہے کہ میں آسمان ہیں اور زیادہ اوپر اس کے تخت سے اچھا تخت بنا سکتا ہوں، میں اس کی عنایت کے لئے کیوں چشم براہ رہوں، اتنے عجز سے اس کے آگے کیوں جھکوں؟ میں بھی اس کی طرح خداوندی کر سکتا ہوں، طاقتور ساکینو، جبری دل بہاؤ وہ لڑائی میں میرا ساتھ نہ چھوڑو، میرے ساتھ صف آرا ہو جاؤ، ان بہادر نے مجھے اپنا آقا انتخاب کیا ہے۔ . . . . ؟

اس نظم میں جو ثنویت، باوجود عیسائی حکومت کے سرایت کر گئی ہے وہ یقینی طور پر مازنی اثر کا اظہار کرتی ہے، اس کے علاوہ اینگلو سیکسن اور جرمانی کا تکنیکی تقاضا بھی یہ تھا کہ دو حریفوں کو ایک دوسرے کے مقابل صف آرا کیا جائے،

اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ بلٹن اس اینگلو سیکسن نظم سے واقف تھا، جس کا موضوع اس کے اپنے شاہکار سے اس قدر مماثلت رکھتا ہے۔ سترھویں صدی کے وسط میں یہ اینگلو سیکسن نظم جوئیس JONIOUS کے قبضے میں تھی وہ اور ملین دونوں ایک ہی زمانے میں لندن میں تھے، لیکن اس کا پتہ نہیں چلتا کہ دونوں میں کبھی ملاقات بھی ہوتی یا نہیں، لیکن بلٹن کی نظم اور اس اینگلو سیکسن نظم میں تشابہات بہت غیر معمولی ہیں،

ملٹن "فردوس گم شدہ" میں شیطان کو قہقہے کا "کمینہ" بنایا گیا تھا،  
 گروہ شاعر کو پچھاڑ کے زبردستی قریب قریب ہیرو بن بیٹھا، ملٹن کی  
 حد تک مادی اثرات کا اندازہ لگانا بہت مشکل ہے اس نے زیادہ تر  
 یونانی اساطیر سے استفادہ کیا ہے اور اگرچہ نور و ظلمت کی جنگ اور تمام  
 ہند آریائی اساطیر کی طرح وہاں بھی ہے، مگر بہت مبہم، ممکن ہے کہ  
 یہودی ذرائع سے کچھ مادی اثرات ملٹن تک پہنچتے ہوں، لیکن  
 اکثر جدید ترین نقادوں مثلاً سورا (SAURAT) اور ٹل یارڈ نے ملٹن  
 کی "نفس گمشت" کا کہ شیطان بجائے "کمینہ" کے "ہیرو بن" جاتا ہے، ملٹن  
 کی انفرادی نفسیات کی روشنی میں جائزہ لیتا ہے، ان دونوں کا خیال ہے  
 کہ خدا کے مقابلے میں شیطان کی بغاوت، ملٹن کے اپنے ذہن میں عشق  
 اور عقل کی لڑائی ہے، پروفیسر گریرس نے سورا کی رائے سے اس  
 حد تک اتفاق کیا ہے کہ ملٹن اپنے آپ کو لڑائی میں شیطان کے خلاف  
 جھڑک دیتا ہے، شیطان اور تختل میں ایک جانب کھینچتے ہیں تو ملٹن اور  
 اس کا والہانہ عقل دوسری طرف پروفیسر وریاک نے اپنی سیاسی اور  
 نفسیاتی تشریح میں یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے کہ فردوس گم شدہ  
 میں شیطان کی سرفرازی اس کا ثبوت ہے کہ یہ پوری نظم ایک معکوس یا  
 متعکب ثبوت کا نتیجہ ہے شاعری اور خواب ایک دوسرے کے بہت قریب

ہیں اور یہ نظم میں خواب کی طرح ملٹن کی اس عینی ناکامی کا عکس ہے جب کرامول کی جمہوریت کی تمام امیدیں خاک میں مل گئیں، یہ نظم غصے کی پیکار ہے۔ ملٹن کی تخلیقی قوت منقلب ہو گئی ہے، چنانچہ فردوس گم شدہ کے شیطانی حصہ نظم میں جو کچھ معروفی طور پر بد معلوم ہوتا ہے موضوعی طور پر نیک ہے۔

لیکن پروفیسر ٹل یارڈ کی تحقیق سے ملٹن کے ایک اور رخ پر روشنی پڑتی ہے، ملٹن کی دو نظموں *L'ALLEGRO* اور *PENSEROSO* کی بنیاد ان لاطینی "مشقوں" یا *PROLUSIONS* پر ہے جو اس نے کیمبرج میں اپنی طالب علمی کے زمانے میں لکھی تھیں، ان میں سے پہلی مشق میں دن اور رات کا موازنہ کیا گیا ہے، دونوں کا اسطوری شجرہ بیان کیا گیا ہے اور دن کو رات پر ترجیح دی ہے، اس تحقیق کی بنا پر اور پروفیسر سولا کے اس نظریے کی بنیاد پر کہ ملٹن پر کابالی (CABALISTIC) اعتقادات کا بہت اثر ہے دینی و روحانی زندگی کا یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ان مادی اثرات سے انکار نہیں کیا جاسکتا جو ملٹن کی ذہنی نشو و نما پر مترتب ہوئے۔

"رہ گئی ملٹن کی مادیت" جو جتنا عام طور پر سمجھا جاتا ہے اتنا وہ عشق و رباہی کے نظریے کی تنقیص نہیں کرتی کیا ایسا نظریہ وحدانیہ

جو رُوح کو جسم میں یا جسم کو رُوح میں جذب کرتا ہے اور ایک ایسی  
 مشابہت کے درمیان جو رُوح کے نام پر مادے کو رد کر دیتا ہے ،  
 بس ایسی خلیجِ حائل ہے جو غناستی اور انوی فرقوں کی تاریکیوں کے مطالعے  
 کے بعد ناقابلِ عبور نہیں معلوم ہوتی ، بالخصوص اخلاقی سطح پر ، عینیت اور  
 مادیت میں بہت سے اہم مفروضات مشترک ہیں ، انتہائی جنسی  
 آزادی بعض اوقات شدید عصمت کے ساتھ ساتھ چلتی ہے ، اور مو  
 کی نفی جو ملٹن کے کلام میں ہے ایسے ہی نتائج کی طرف رہبری کرتی  
 ہے ، جن کا اظہار کتنا فرقے نے کیا تھا ، ان ہی کی طرح ملٹن کا  
 خیال ہے کہ عقلی اصول سے ایک نیک ارادہ پیدا ہوتا ہے اور نیک  
 ارادہ ہمیں بری خواہشوں یعنی رِجانات ، گناہِ عظیم سے پاک کر  
 سکتا ہے۔

انہال نے ممکن ہے کہ انیکلو سکیسن نظم نہ پڑھی ہو مگر ملٹن سے  
 وہ یقیناً اچھی طرح واقف تھے۔

یورپ میں اٹھارہویں صدی عیسوی کے نصفِ آخر اور انیسویں صدی  
 کے رومانی دور میں شیطان کی ہیئت بگڑ گئی ، جیسا کہ پردیسر مار یو پرش  
 نے بیان کیا ہے ، ملٹن کا شیطان اپنے پورے جھیتِ حسن سمیت رومیاتی  
 طرز کا فیاض ڈاکو بن گیا ، جیسے ٹیلر کا تزا ق یا لارڈ بارن کی

کہا بیوں کا ہیرو، اور زیادہ زمزمی، معنوی شیطان جنت اور جہنم کے تصور سے وابستہ ہو گیا بلبیک کی نظم ”دوزخ اور جنت کا مکاح“ ملیش کے شیطان پر ایک نئے زاویے سے تبصرہ کرتی ہے، فادسٹ کے قہقہے میں شیطان دوزخ اور جنت کے محضے سے اور زیادہ وابستہ ہو گیا فادسٹ کا قہقہ قرون وسطیٰ میں جو معنی رکھتا تھا وہ مارلو کے ڈرامے میں ایک حد تک باقی ہیں، کیونکہ مارلو قرون وسطیٰ سے بہت قریب تھا، لیکن گوٹے کے فادسٹ میں تو یہ قہقہ محض ایک ڈھانچہ ہے جس کے آریار گوٹے کائنات اور انسان کا جائزہ لیتا ہے اقبال پر رومانی شیطان کا جادو بہت کم چلا، اور شیطان کا تصور جنت اور دوزخ کے تقورات سے ان کے کلام میں وابستہ نہیں، اقبال کے شیطان پر مانی کے شیطان یا اہریمن کا پرتو ہے، وہی جس نے کتھرت اور کالائیت کے ذریعے پرووٹس کے شاعروں اور ملیش کو مسحور کیا تھا، یہ شیطان فراق کے اس راز سے واقف ہے، جو حلاج اور غزالی اور سہروردی اور ان کے مغربی ہم عصروں، جو سب کے سب ”فنا“ کے متلاشینی تھے کی نظروں سے پوشیدہ رہا، مابعد الطبعی نقطہ نظر سے شیطان وہ قوت ہے جو خودی کو انفرادی بقا کا سبق پڑھاتی ہے اور حلاج سے زیادہ وہ توحید کے راز سے واقف

ہے چنانچہ فلک مشتری پر حلاج ابلیس کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے:-  
 کم بگو زان خواجہ اہل سراق      تشنہ کام و از ازل خونین ایاق  
 ما جہول او عارف بود و نبود      کفر او این راز را بر ما کشود  
 از فتادن لذت برخاستن      عیش افزون زد و در و کاستن  
 عاشقی وارنار او و سوختن      سوختن بے نار او تا سوختن  
 ناکہ او در عشق و خدمت آدم است      آدم از اسرار او نامحرم است  
 چاک کن پیر این تعلیل را      تا بیا موزی از دو حیل را

”جاوید نامہ“ میں شیطان جنت اور جہنم سے تو وابستہ نہیں مگر اس  
 کا مکان قطعی طور پر افلاک پر ہے، فلک مشتری پر وہ ائمہ تبلیس،  
 قرۃ العین طاہرہ، غالب اور حلاج کی منزل کے قریب رہتا ہے۔ دانتے  
 نے اپنے جہنم میں اسے اسفل ترین طبقے یعنی زمہریر میں جگہ دی تھی،  
 اس طبقے میں صرف انتہا درجے کے غدار اس کے ساتھ تھے، دانتے کا  
 ابلیس بالکل بڑا، سی صحائف آسمانی کا شیطان ہے، ہیبت ناک اور ساکن،  
 اتہال کے شیطان کی طرح وہ متحرک اور تخلیقی تپش کا مظہر نہیں، دانتے  
 کے شیطان کا مقام اور اس کے خصائص زمہریری ہیں،  
 ”جب ہم اتنا بڑھ آئے کہ میرے رہبر نے مجھے اس ہستی (ابلیس)  
 کو دکھانا چاہا تو کبھی بڑی خوبصورت تھی،

تو اس نے مجھے اپنے سامنے کھینچا ، اور یہ کہہ کر مجھے روکا ۔  
 ابلیس کو دیکھ اور وہ مقام دیکھ جہاں تجھے پامردی اور تحمل سے  
 سے کام لیں ، پڑے گا ؟

تیرہ دتار مملکت کا شہنشاہ (شیطان) سینے تک برف میں دھنسا  
 کھڑا تھا ، باقی حصہ اوپر تھا ،  
 دیکھ اس کے بازوؤں کے مقابل اتنے چھوٹے تھے ، جتنا میں نیروں  
 کے مقابل ، اب سوچ اسی تناسب سے اس کا جسم کتنا عظیم  
 ہوگا ۔

اگر وہ ایک زمانے میں اتنا ہی حسین تھا ، جتنا اب وہ بد  
 ہے ، اور اپنی بھویں اپنے خالق کے سامنے بند کر سکتا تھا ، تو  
 ظاہر ہے کہ وہ کتنی کچھ آفات کا باعث نہ ہوا ہوگا ۔  
 اسی کے برعکس اقبال کا شیطان اگرچہ کہ شعلہ میں مدفون ہے اور  
 دھوئیں میں لپٹا ہوا ہے ، اور اصل ایک آزاد خیال پیر مرد ہے ۔  
 جو غیر و شد کی رزم میں ابھی تک غرق ہے ، جس نے سینکڑوں سیمیر و بیکہ  
 ڈالے مگر اپنی کانفری نہ چھوڑی اس کے کافرندہ سب میں کوئی فرقہ نہیں  
 وہ خدا کے حق کا منکر نہیں ، اُس نے اگر امر حق سے سترائی کی تو



انسان کے لئے اس نے اپنی فاعلانہ جبرأت سے انسان کو مجبوری سے مختاری کے مقام پر پہنچایا، اس نے انسان کو ترک اختیار کی صلاحیت عطا کی،

شملہ از کشت زار من دمید  
 اوز مجبوری بہ مختاری رسید  
 زشتی خود را نمود آشکار  
 با تو بادم ذوق ترک و اختیار

اب رہ گیا شیطان کی تخلیقی قوت میں شر کا پہلو، تو اسی ترک و اختیار کی صلاحیت کے ذریعے جو انسان کو شیطان کا عطیہ ہے، انسان شیطان کا مقابلہ کر سکتا ہے اور اسے بچاؤ کا سہارا ہے۔

بے نیاز از نیش و نوش من گزر  
 تا نہ گردد نامہ ام تار یک تر  
 صاحب پرواز نا افتاد نیست  
 حید اگر زیرک، مشر و متباد نیست

خواجہ "ابن فرات" کی تخلیقی فعلیت کا راز "سوزن راق" ہے۔  
 گفت ساز زندگی سوزن راق،  
 اے خوشامرستی روزن راق

برہم از وصل می ناید سخن !  
وصل اگر خواہم نہ اومانہ من

فراق تخلیق کی ایک بہت اہم صفت ہے ، وحدت الوجود میں بحیثیت  
فلسفہ بڑا نفص یہی ہے کہ اگر اشیا کی منفردیت کو تسلیم نہ کیا جائے تو  
یہ خود عشق سے انکار کے مماثل ہو جاتا ہے جس پر مسئلہ وحدت الوجود  
کی بنیاد ہے ۔ مادی عشق کے متعلق اسی طور پر بحث کرتے ہوئے ،  
آڈس کہلے نے کہا ہے کہ اگر خودی اور عینہ خودی میں شدید تفریق  
نہ ہو تو عشق وجود ہی میں نہیں آ سکتا ، اقبال کے شیطان کا فلسفہ کچھ  
ایسا ہی ہے ۔

شیطان فاعلانہ قوت اور حرکت کا ایک بہت بڑا مظہر ہے اُسے  
انسان سے سب سے بڑی شکایت یہ ہے کہ انسان نے اپنے آپ کو اس  
کا شکار بن جانے دیا مگر اسے شکار نہ بنایا ، اس سے وہ فاعلانہ قوت  
اور حرکیت حاصل نہ کی سچ

اے خداوندِ صواب و ناصواب

من شدم از مجستِ آدمِ خراب

پیچ کہ از حکمِ من سر برنافت

چشم از خود بست و خود را حدیافت

مید خود صیاد را گوید بگیہ  
 الامان از بندہ سراں پذیر  
 از چنین میدے مرا آزاد کن  
 طاعت دیروزہ من یاد کن  
 لعبت آب و گل از من باز گیر  
 می نیاید کودکی از مرد پیر

یہ انسان جو صرف شیطان سے شر کا پہلو سمجھ کے قانع ہو جاتا ہے  
 اور شیطان کی ہمہ گیر تخلیقی قابلیت کو شکار نہیں کرنا چاہتا، آب و گل  
 کے کھلونے سے زیادہ نہیں، شیطان اپنے مقابلے کے لئے انسان کا دل  
 کی تخلیق کی دُعا مانگتا ہے۔ دُعا اس لئے مانگتا ہے کہ اگر ثنویت  
 میں فنا بھی جان ہے تو ایسا انسان کمال جس کی ہستی کی بنیاد خیر کی قدروں  
 پر ہو، یزداں ہی کی تخلیق ہو سکتا ہے، اہرمن کی نہیں۔ جو  
 خود اس کی گردن مڑوڑے، جس کی تخلیقی حرکت، شیطان کی شرانگیزی  
 تخلیقی قابلیت سے زیادہ طاقتور ہو،

بندہ صاحبِ نظر باید مرا

یک حرفِ پختہ تر باید مرا

بندۂ باید کہ پیچید گردنم  
 لہذا انداز و نگاہش در تنم  
 آں کہ گوید " از حضور من برو  
 آں کہ پیش او نیز زم بادو جو  
 لے خدا یک زندہ مَرِد حق پرست  
 لذتے شاید کہ ماہم در شکست

شیطان کے اس باقاعدہ تعارف سے بہت پہلے پیامِ مشرق میں اقبال نے "تسخیرِ فطرت" کے نام سے ایک چھوٹی سی نظم "آفرینشِ انسان" اور اس کی تکمیل میں شیطان کے حصّے کے متعلق لکھی ہے، مرموع وہی پُرانا ہے جو تمام مخالف آسمانی میں موجود ہے اور جس کی بنا پر بد ملین نے فردوسِ گم شدہ لکھی تھی، اقبال نے یہاں شیطان کو ڈرامائی انداز میں پیش کیا ہے، انسان کی آفرینش قدرت کا اعلیٰ ترین شاہکار تھی، کیونکہ حیاتی نظام میں انسان کی پیدائش شعور کی پیدائش ہے جو اپنا، انسان کا آند خود کائنات کا احتساب کر سکتا ہے، شعور کی پیدائش کے ساتھ ہی قدرت نے ایک ایسی تخلیقی فعلیت بھی پیدا کی، جو سکون سے حرکت کی طرف، طاقت سے طاقت کے استعمال کی طرف تسلیم سے تجزّی کی طرف انسان کے اس شعور کو پھیرنا چاہتی تھی۔

یہی تجرباتی، متحرک، طاقتور رجحان انکار ابلیس ہے۔ اس ابتدائی  
مرحلہ پر خیر کی کیفیت محض سکونی ہے۔ یہ تو شر سے امتزاج پانے  
کے بعد ممکن ہو سکتا ہے کہ حرکت و خیر کا بھی آلہ کار بنایا جائے،  
اس لئے اس مرحلہ پر انکار محض طاقت اور طاقت کی حرکیت ہے۔  
شیطان میں وہی متحرک قوت موجود ہے جو کائنات کے دوسرے حرکی  
مظاہرین بھی پائی جاتی ہے۔

می تپد از سوز من خونِ رگِ کائنات

من بہ دوِ مرصم، من بہ غوِ تندہم

یہ کہنا غلط ہے کہ شیطان کی ٹریجڈی یہ ہے کہ وہ اپنے افعال  
میں نظم و ضبط نہیں پیدا کر سکا۔ جیسا کہ یوسف حسین خاں صاحب  
کا خیال ہے، وہی نظم و ضبط جو مسلسل حرکت سے پیدا ہوتا ہے  
..... کائنات میں بھی ہے اور شیطان کی حرکت میں بھی۔

رابطہ سالمانہ رابطہ امتہات

سوزم و ساز سے وہم، آتش میںا گرم

اگر شیطان میں شہر بھی شر ہے تو اس کا مقصد بھی تازہ بہ تازہ  
سے اور زیادہ نئے قسم کی تخلیق ہے۔ ساختہ خولیش را در شکم ریز ریز  
تازہ غبار کہن سپیکر نو آدم

از نو من موجدہ چرخ سکوں ناپذیر  
نقش گیر روزگار، تاب و تب جہرم

شعور انسانی کی آفرینش سے پہلے نورِ ظلمت کی آویزش کے امکانات کم تھے، شعور انسانی کی پیدائش کے ساتھ ہی حرکت کا مکمل پیدا ہوا ہے، حرکت کا رجحان آفریدہ نظام کی تقلید اور اس سے مفاہمت کی طرف بھی ہو سکتا ہے، یہ ایک پرسکون، حرکت ہے اور اس میں خیر کے امکانات زیادہ ہیں، اگر ساتھ ہی حرکت کا رجحان تجربے کی طرف بھی ہو سکتا ہے اس میں شہر اور نقصان اور تضاد کے امکانات زیادہ ہیں،

توبہ بدن جان دہی، شعور بجاں منم  
توبہ سکوں رہ زنی، من بہ پیش رہبم

اور اغوائے آدم میں بھی سب سے بڑی حجت یہ ہے کہ سوز و سنا کی زندگی سکونِ دوام سے بہتر ہے، صرف دو قدریں ہیں جو انسانی شعور کے لئے انتہائی اہمیت رکھتی ہیں۔ اُن کے آگے دنیائے فانی کے مطالب اور یہاں یہ سخن گستاخ بات ہے، خیر و شر کے معیار پہنچ ہیں۔ یہ دو قدریں حرکت اور قوت ہیں :-

زشت و بکو زادہ و ہم خداوندیت

لذت کردار گیر، کام سبب جوئے کام

بینیخ درخندہ، جانِ جہانِ گسل

جو ہر خود را نما، آئے بر دل از نیام

جب قوت کی تلوار میان سے کھینچ ہی لی جائے تو غریزی  
خود بخود لازم آ جاتی ہے۔ یہاں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ شعور کے ابتدائی  
مرحلے میں جنگ سکون اور حرکت کے درمیان ہے، پھر جب اس جنگ  
کے دوران میں خیر سکون کو چھوڑ کے شرے مقابلے کے لئے خود بھی  
حرکت اختیار کرتا ہے (یہ شیطان کی معزولی ہے) تب لڑائی خیر کی  
حرکت اور شر کی حرکت میں ہوتی ہے، اس دوسرے مرحلے میں خیر  
کا شاہیں، شر کے بھوت کا لہو پیٹتا ہے، طاقتِ محض کا جواز خیر اسلئے  
دیا رکھتا ہے کہ شر کی ممکنہ طاقت کا مقابلہ کیا جاسکے،

شر کی وجودانی خصوصیت نسیبِ راق اور اس کا سب سے بڑا کارنامہ  
انسان کی جلا وطنی یا موثر خودی کی تخلیق ہے، جس کے ساتھ زبانِ مکانی  
یا زبانِ مسلسل کا تعلق ہے،

تو نہ شناسی مہوز شوق بمیرد ز جہل

چہیتِ حیاتِ دوام، سو عینِ ناتمام

اور انسان کی موثر خودی کا پہلا احساس احساںِ مکاں ہے اور مکاں  
کے ساتھ اس کی تسخیر کے امکانات کی طرف انسان کا شعور حرکت کرتا جاتا



چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن  
 دل کوہ و دشت و صحرا بہ دے گداز کردن  
 ز نفس درے کشا دن بہ نغمائے گلستانے  
 رہ آسماں نور دن بہ ستارہ ناز کردن  
 وجدان اور تعقل یہ دو ذرائع ہیں جن کے ذریعے انسان حقیقت تک پہنچنے  
 کی کوشش کرتا ہے ۔

گداز اسے پنہاں بہ نیاز آئے پیدا  
 نظر کا دانشنا سے بھریم ناز کردن  
 اور قیامت کے دن آدمی رجو غالباً اس درمیان میں مزید ارتقا کے بعد  
 انسان کا بل بن جاتا ہے ، جو غالباً وجدان تو ایک طرف تعقل میں وہ  
 مقام حاصل کر چکا ہے کہ شیطان کی فطرت چالاک یعنی شیطان کی قوت  
 اور فعلیت کو بھی اسیر کر چکا ہے )

جب اپنے اعتبار کائنات کا ذکر کرتا ہے تو اس میں شیطان کی قوت  
 عمل کے پہلو کو بھی سراہتا ہے ۔

گرچہ فنونش مرا برد زیادہ مصائب  
 از غلطم درگذر ، عذر گناہم پذیر

رام نگرود جہاں تانہ فنونش خرم  
جز بکمند نیاز ناز نہ گردد اسیر

اعتسابِ کائنات کے لئے شیطانی مشرانگیز حرکت کا انجذاب اس لئے ضروری ہے کہ جو "سوز و ساز و درد و داغ و حسرت جوئے و آرزو اس جہان رنگت" ہو کی سب سے بڑی خصوصیت ہے، اسی سے اقبال کے شیطان کا خمیر تیار ہوا ہے، یہاں پھر آنی کی ثنویت کا اثر اسلامی الہیات کے علی الرغم اندر ہی اندر ہر کی طرح سرایت کر گیا ہے، کہ کائنات شیطان کی فعلیت کا نتیجہ ہے اور اسی لئے شر اس کے مایہ خمیر میں ہے۔ اقبال نے بڑی احتیاط سے اس تخلیقی فعلیت کے شر کو بجائے وجہ آفرینش سمجھنے کے کائنات کے باطن کی طرف منتقل کر دیا ہے، جہاں یہ آتش فشاں کے اندرونی مادے کی طرح دکھاتا ہے اور بیرونی سطح کی تخلیق میں دخل دیتا جاتا ہے، سوز و درد کائنات شیطان کی نو میدی سے قائم ہے، شیطان کی اصلی مصروفیت انسان میں ذوقِ نو پیدا کرنا اور خود اس کے تعقل کو تصادم کی آماجگہ بنانا ہے اس طرح شیطان سوز و درد کائنات کی طوفانی لہروں پر انسانی شعور کی تربیت کو رہا ہے، اور "عالمِ افلاک" کے غیر تغیر پذیر سکون سے آئے اب بھی بیزاری ہے:-

ہے مری جہالت سے مشیتِ خاک میں ذوقِ نو

میرے فتنے جامہٴ عقلِ خسرو کا تار و پلو،

دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر۔

کون طوفان کے طامچے کھا رہا ہے؟ میں کہ تو؟

ابن عربی سے اقبال کو بہت اختلاف تھا، حضرت مجددِ عثمانی

کی طرح انہوں نے بھی اپنی رہنمائی کے لئے لفظوں کو انتخاب کیا تھا نہ کہ لفظوں کو، خصوصاً مسئلہ فنا کے متعلق اقبال کا خیال تھا کہ حضرت

ابن عربی کے نصوراتِ مسلمانوں کے قرائے عمل کے لئے سہم فائل ہیں، اس

لئے ”تقدیر“ کے عنوان سے جو نظم ضربِ کلیم میں شامل اور ابن عربی

سے اخذ ہے، وہ ایسی ہے کہ اس کا تعلق محض آزادیِ ارادہ سے ہے،

اکثر متکلمین کی طرح ابن عربی بھی آزادیِ ارادہ کے قائل تھے، اقبال کا

اگرچہ یہ عقیدہ ہے کہ حقیقت درمیان جبر و خداست“ لیکن وہ قدر

کو اتنا طاقتور تسلیم کرتے ہیں کہ وہ تیسرا الہی ملک کو بدل سکتا ہے، اور

جبر پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔

عصمت ہے شکوہٴ تقدیرِ یزدان

تو خود تقدیرِ یزدان کیوں نہیں ہے

انسان کے لئے حقیقت درمیان جبر و قدر مہی، اور انسان کی آزادی

ارادہ باوجود انتہائی آزادی کے ایک بڑی معمولی حد تک پابند بھی  
 رہی لیکن شیطان کی تخلیق ہی غیبت ہرگز کسی جبر یا مشیت کی پابند نہیں  
 اس لئے جب شیطان خدا کے سامنے یہ تاویل پیش کرتا ہے کہ  
 حرفِ استکبار اتیرے سامنے ملکر نہ تھا

ہاں انگوٹھی مشیت میں نہ تھا میرا جو

تو خدا اُس سے یہ سوال پوچھتا ہے کہ جبر و مشیت کا قانون اُس پر  
 انکار سے پہلے واضح ہوا یا بعد چھ خدا سے قائل فرشتوں سے اُٹا  
 فرماتا ہے کہ یہ سچی اور جبر پرستی، اس لئے انسان سے لگی ہے،  
 دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام  
 ظالم اپنے شعلہ سوزان کو خود کہتا ہے خود

جس طرح ظالم و غیبت سے بل جلی کر الٰہی اثرات مہر و روی اور علاج  
 کسی پہنچتے، اُسی طرح اپنی غریب کسی بھی پہنچے،

لا حول ولا قوۃ الا باللہ سے سرسکا جو مطلب ظاہر ہے اس کے  
 بعد اسلام میں ثنویت کی گنجائش نہیں رہتی ہے۔ اسلامی تفکر میں اس  
 کی کو شورش کی گئی کہ ثنویت کے ختمی سے کسی طرح کا شرک نہ پیدا  
 ہوئے دیا جائے، عبدالکریم جلی نے جن کی شرح بڑی حد تک ابن عربی  
 کے تفکر سے جلی ہے، شیطان کے مسئلے پر بھی بحث کی ہے، یہاں تضاد

اور اعلیٰ لڑائی انسان اور شیطان، حقیقت تاریک اور حقیقت خاکہ  
میں سہجے نہ کہ اہرمن اور یزدان ہیں، اہرمن اور یزدان کے تصور  
کو ذات حق میں تحلیل سمجھا گیا ہے، جو جامع قدرین ہے، چنانچہ عبدالکریم  
جلی نے انسان کامل میں رحیم کا اقبال پر ابتداء سے بڑا گہرا اثر پڑا  
ہے، یوں بحث کی ہے۔

”جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے جو کائناتیں محمدیہ کو اپنی ذات سے  
پیدا کیا ہے، اور ذات حق جامع قدرین ہے، اس لئے وہ قدرین اس  
سے مشتق ہوتی ہیں، لہذا کہ عالمین کو بحیثیت صفات جمال و نور برائیت  
کے جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا۔ اور ایس اور اس کے اتباع بحیثیت صفات  
جلال و عظمت و عبادت کے نفس محمدی سے پیدا ہوئے، لہذا  
نوریت کو اسلامی وحدانیت میں کمال طریق ہدایت کرنے کے لئے  
عبدالکریم جلی نے پہلے ہی وضاحت کر دی تھی کہ جلال و نور میں جمال  
کی نسبت ظہور ہے۔ ہر جمال میں کائنات سے ظہور ہوتا ہے، لہذا  
کے اہم سے موسوم ہوا ہے، چنانچہ کہ اس کا ہر جمال خلق پر اپنے اثراتی  
ظہور میں جمال کہلا گیا ہے۔ اور یہ ہے کہ اس سے جس نے کہا ہے کہ ہر

جمال کے لئے جلال ہے اور ہر جلال کے لئے جمال اور جزا سکے  
خلفت کی ہاتھوں میں کچھ نہیں یعنی جمال الہی سے اُن پر سواتے جمال  
الجلال اور جلال الجمال کے لچھ ظاہر نہیں ہوتا،

ابلیس کی بحث میں تفصیل سے عبد الکریم جیلی نے لکھا ہے ۔  
”حق تعالیٰ نے اُس سے کہا تھا کہ اے عزرائیل میرے سوا کسی کی پرستش  
نہ کرنا ۔ پھر جب آدم کو پیدا کیا اور ملائکہ کو حکم دیا کہ اسے سجدہ کریں  
تو ابلیس پر امرش تبہ ہو گیا، اُس نے سمجھا کہ اگر آدم کو سجدہ کروں گا تو  
غیر خدا کا عابد بنوں گا ۔ یہ نہ جانا کہ جس نے امر الہی کے بموجب  
سجدہ کیا، خواہ وہ سجدہ غیر کے لئے ہو وہ سجدہ خدا ہی کے لئے  
ہوتا ہے، اس خیال میں وہ سجدے سے رُکارا، اسی ابلیس کے نکمے  
کی وجہ سے جو اس میں واقع ہوئی اُس کا نام ابلیس پڑ گیا ۔ . . . .  
پھر جب اُس سے حق تعالیٰ نے کہا کہ تجھے کوئی چیز اُس شخص کو  
سجدہ کرنے سے مانع نہ ہو، جس کو میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا  
۔ . . . . خدا نے تعالیٰ کے قول کے جواب میں ابلیس بولا،  
کہ میں اُس سے بہتر ہوں، مجھے تو نے آگ سے پیدا کیا اور اُس کو

مٹی سے۔ ابلیس کا یہ جواب اس بات کی دلیل ہے کہ وہ دربار الہی کے آداب سے سب سے زیادہ واقف تھا اور سوال اور اس کے مناسب جواب کو خوب جانتا تھا، اس لئے کہ حق تعالیٰ نے اس سے مانع کا سبب نہیں پوچھا۔ اگر ایسا ہوتا تو سوال کی صورت یہ ہوتی کہ تو اس کو... مسجد کرنے سے کیوں روکا رہا جس کو میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا، لیکن خدا تعالیٰ کو مانع کی ماہیت مطلوب تھی نہ کہ مانع کا سبب۔ پس ابلیس نے بھی اس امر کے بھید پر کلام کیا کہ اس سے بہتر ہوں اس لئے کہ حقیقت ناریہ کہ وہ ظلمت طبعیت ہے جس سے تو نے مجھ کو پیدا کیا حقیقت خاکہ سے جس سے تو نے آدم کو پیدا کیا، بہتر ہے، اسی سبب نے اس بات پر مجھے آمادہ کیا کہ میں اُسے مسجد نہ کروں، کیونکہ حقیقت ناریہ علو کو چاہتی ہے، اور حقیقت طینیہ پستی کو۔ کیا تجھے معلوم نہیں کہ اگر موم بتی کو اٹا کر بھی دیا جائے، تو بھی شعلہ کار حجاب اوپر کی طرف رہا ہے، بخلاف آس کے اگر تو ایک مٹھی بھرنا کساؤ پر کو پھینکے تو وہ فوراً نیچے کو گرے گی۔

اقبال نے انکار ابلیس میں اسی کا خلاصہ بیان کیا ہے:-

عبدالکریم جلیؒ "انسان کا بل" مترجمہ مولوی فضل میران صفحہ ۱۴



فوری نادرانہم سجدہ بہ آدم ہرم !

او بہ نہاد است خاک من بہ نغراؤنم

ابلیس عبدالکریم جہلی کی تشریح آگے چل کر ابن عربی کی اس نظم کے مفہوم سے بالکل مختلف رخ اختیار کر لیتی ہے جس کا ترجمہ اقبال نے ابلیس کی ، آزادی ارادہ کے نظریہ سے اتفاق کرنے کے لئے کیا تھا عبدالکریم جہلی نے ابلیس کی آزادی ارادہ سلب کر لی ہے ، جبر عتاق خداوندی کی شکل اختیار کر لیتا ہے :۔ وہ جانتا تھا کہ خدا اس راز سے واقف ہے اور نیز اسے یہ بھی معلوم تھا کہ یہ مقام بعض بہ مذ کہ مقام لبط ، اگر لبط کا مقام ہوتا تو اس کے ساتھ یہ بھی کہہ دیتا کہ میرا تیرے ہی امر پر اعتماد ہے ، جس میں تو نے مجھے حکم دیا تھا کہ میرے سوا کسی کو سجدہ نہ کرنا ، لیکن جب اس نے دیکھا کہ یہ محل عتاب ہے تو ادب اختیار کیا ، اور اس عتاب سے اس نے یہ بھی معلوم کر لیا کہ دراصل امر اس پر مشتبہ ہو گیا ہے اس لئے کہ حق تعالیٰ نے اُسے ابلیس کے نام سے پکارا تھا ... نہ اس پر وہ دوا ، پیا ، اور نہ نام پھانے تو ہو سکی ... کیونکہ وہ جانتا تھا کہ اللہ وہی کرآن ہے جو اس کا ارادہ ہوتا ہے ، اور اسی چیز کا ارادہ کرتا ہے ، جو حقائق کا مقتضا ہوتا ہے کہ اس میں تبدیلی نہیں واقع ہو سکتی ، پھر اللہ تعالیٰ نے اُسے اپنی بارگاہِ قرب سے تبرا طبعی

کی پستی طرف پھینک دیا

اقبال کا انسان جب اپنا مقام پا چکا ہے، جب اس کی خودی اور حق  
جبرائی اور فوقی بقا سے لذت یاب ہو جاتی ہے تو وہ شیطان کی آگ  
اُس کی آتش فراق کو اپنی آگ سے پیدا سمجھتا ہے۔ "ارمغانِ حجاز" میں  
جو سلسلہ اقبال نے "بگو ایسے را" کے نام سے شروع کیا ہے، اُن کے  
اہرین نے اُن سے مجبوری نہیں سمجھی ہے، بلکہ اُن کے اہرین کی آگ  
اُن کی آگ سے روشن ہوتی ہے۔

جہاں آواز عدم بیروں کشیدند

ضمیرش سرود بے ہنگامہ دیدند

بغیر از جانِ ماسوزے کجا بود

ترا از آتشِ ما آسزیدند

نہیں معلوم خواجہ اہلِ سراق کا فراق کے عالم میں کیا حال ہے، مگر  
انسان نے جو جو مطلق سے جدا ہو کے اپنے آپ سے آگاہی چاہی کی،  
اسی عالمِ آب و خاک نے اُسے اپنے آپ سے آگاہ کیا، یہاں صورتِ حیاں  
موتی کارٹ کی آگاہی سے بالکل مختلف ہے! میں سوچتا ہوں، اِس سے

لحہ عبدالکریم جلی "انسانِ کامل" مترجمہ مولوی فتنل میراں صفحہ ۱۲۱

ہیں ہوں کی جگہ "میں ہوں اس لئے میں سوچتا ہوں" - کا لفظ ہے۔

جداقی شوق را روشن لب بر کرد

جداقی شوق را جویند تر کرد

نیدانم کہ احوالی تو چوں است

سرای آب و گل از من خبر کرد

انسان میں جب حالت فراق میں آتا تو ذوق آگاہ، آئنا و ذوق خودی  
ذوق خود شناسی پیدا ہو چکا ہے تو وہ اس شیطان کو ترغیب دیتا ہے  
جو خود پہلے اسے "ترغیب" دے کے یعنی عقل اور تجربے، ہستی مخرب اور  
نئی تخلیق، اقلیدہ مخقر حرکت کی دعوت دے کہ جنت سے نکلوا چکا تھا،  
بیانا مزد سائنس دانہ بازیم

جہان چار سورا دزد گدازیم

بافسون ہنر از برگس کا ہش

بہشتے ایں ہوئے گردوں ہسانیم

انسان اہرمن کی تخلیقی قابلیت کو دعوت دے رہا ہے کہ آسمان کے  
اس طرف ایک نئی جنت بناؤ جاتے۔

اور اس پر حملے پر یہ سرزدی ہو جانا کہ قتل و اپنا غلہ گستاخانہ انداز

چھوڑ کے انوی اہرین اور مذہبی را اسلامی کیا سچا) ابلیس کے تصور کو  
 واضح کرے اس لئے اس کے بعد کے حصے کا عنوان ہے "ابلیس خاکی و  
 ابلیس ناری" ابلیس خاکی کے کئی مظاہر ہیں یعنی خاکی ابلیسوں کی کوئی  
 انتہا نہیں، یہ بڑے سستی مسم کے شیطان ہیں،

بہر گورنہران چشم و گوش اند

کہ در ماراج دلہا سخت کوش اند

گراں قیمت گن ہے باپشیزے

کہ ابی سودا گراں ارزاں فروش اند

یہ خاکی ابلیس انسان کی آنکھوں پر پتی باندھ دیتا ہے، اس کی ترغیب  
 کے ذرائع سستے سہل اور چھپوے ہیں یہ تقابلیت اور مقابلے کا سبق نہیں  
 سکھاتا، مگر ونزیب سکھاتا ہے۔

چہ شیطانے بغرامش واثر گرنے

گند چشم ترا کور از منو نے

من اورا مردہ شیطانے شمارم

کر گیر و چوں تو پنچہ یز بنے

یہ خاکی ابلیس تو معمولی تیکار کھیل سہ ہے، اسے پہلا اس آتش نژاد

اہرین اس شیطان ناری کے کیا نسبت ابلیس ناری بیروں دیو

کال عیار گئے۔ وہ ابلیس ناری اپنے برابر کا حریف ڈھونڈتا ہے، انسان  
کامل پر ضرب لگاتا ہے۔ خاکی ابلیسوں کی طرح صید لاغر نہیں ڈھونڈتا  
حریف ضرب او مرد تمام است۔

کہ این آتش نسب والا مقام است

نہ ہر خاکی سزاوار بخ اوست

کہ صید لاغرے بروئے حرام است

اس طرح وہ ثنویت جو اہرمن کو یزداں سے جدا کرتی تھی، ابلیس خاکی  
کو ابلیس ناری سے جدا کرتی ہے، ابلیس خاکی وہ شیطان ہے جس کی  
خودی سے خلافت غلبت سلب کی جا چکی ہو، اس کے بعد اس میں سوائے  
فریب اور رزق کے اور کچھ باقی نہیں رہتا، موجودہ سرمایہ دارانہ نظام  
کے تمام داؤں پیچ ابلیس خاکی کے سکھائے ہوئے ہیں، یہ سیاسی شاطر خود  
ایک طرح کے خاکی ابلیس ہیں۔

افروز

اقبال کی آخری تعینف میں شیطان اپنی سیاسی مجلس شورائی میں رونق  
تے، اشتمالینت کو وہ "مزدکیت" کہتا ہے تو یہ خاکی ابلیس گہر  
کون کہہ سکتا ہے کہ اس پر مافی والے اہرمن، ابلیس ناری کا پرتو نہیں  
پڑا۔ یہاں وہ کامنات کا نہیں بلکہ شرانگیز سامراجی نظام کا خالق ہے  
اقبال کا خیال ہے کہ مزدک کی اشتراکیت بدائتہ مافی کے فلسفہ

کی ہمہ گیر روح کا نتیجہ ہے ، مزدک کہتا ہے کہ تمام انسان مساوی ہیں  
 اور انفرادی جائیداد کا تصور مخالف دیوتاؤں کا پیش کردہ ہے ، جن  
 دیوتاؤں کا مقصد یہ ہے کہ خدا کی کائنات کو لامحدود بنا ہی کا منظر بنا  
 دیں ۔

جو ثنویت مانی کے یہاں ہے اس سے مزدک کی ثنویت ملتی جلتی ہے  
 لیکن آخر الذکر کی ثنویت اتنے مربوط فلسفیانہ نظام کی پابند نہیں مانی کی طرح  
 مزدک نے بھی یہ تقسیم دی کہ اشیاء کا اختلاف و تنوع دو مستقل و ازلی  
 قوتوں کے امتزاج و اتحاد کا نتیجہ ہے ، جن کو اس نے شد و زور (دور و ظلمت)  
 کے ناموں سے موسوم کیا لیکن وہ پینچ پیشرو سے اس امر میں اختلاف  
 رکھتا تھا کہ ان کے اتحاد و اور ان کے آخری انفصال کے واقعات بالکل  
 اتفاقی تھے نہ کہ کسی اختیار و انتخاب کا نتیجہ تھے اس طرح مزدکیت میں  
 تضاد ، تضادم اور امتزاج محض اتفاقی ہیں ، یہ ایک عینی تصور ہے اور  
 مارکسی مادی جدیت کے برعکس ہے ، اس کے باوجود اقبال نے ابلیس  
 کی زبانی مارکس کو تو یہودی فتنہ گر وہ روح مزدک کا بروئے  
 کہا ہے ۔ یہاں اپنی کا اہرمین گھٹ کر سامراجی نظام کا شیطان اور اس

کی رُوح رواں بن جاتا ہے :-

میں نے ؛ داروں کو سکھایا سبق تقدیر کا  
میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں  
یہ سامراجی نظام ، ایسی نظام ہے ، جس میں انسان غلام بن جاتا ہے  
اور نہ ہیبا فیون :-

اس میں کیا شک ہے کہ حکم ہے یہ ایسی نظام  
پختہ تر اس سے ہوئے خوئے غلامی میں عوام  
ہند ازل سے ان عزیزوں کے مقدر میں سجود  
ان کی مغروریت کا تقاضا ہے نماز بے قیام  
طبع مشرق کے لئے موزوں یہی افیون تھی  
ورنہ ، قحطی سے کچھ کمتر نہیں غلام

سامراجی نظام کی رُوح شیطانی ملوکیت یا شہنشاہیت ہے ، خواہ  
خارجی کس طور آمرانہ ملوکیت کا ہو یا سرمایہ دار عموہیت کا یا فاشیٹیت کا  
یہ رُوح شیطانی مزدکیت ( اشتراکیت ) سے زیادہ اسلام سے اس لئے  
خائف ہے کہ اسلامی شہر اکیت اس کی رُوحانی تحریک کا بھی گورنر ہے  
تقدیر مختصر مانی کا اہرین جس کی فعلیت کے نتیجے کے طور پر کائنات وجود  
میں آئی ، اقبال کے کلام میں اس وقت اپنی طاقت اور قوت استعمال



کرتا ہے، جب آدم کا شعور نیا نیا پیدا ہوتا تھا، اور سوال سکون اور حرکت کے درمیان انتخاب کا تھا، اس مرحلے پر شیطان نے حرکت کی طرف انسان کی راہبری کی، انسان کا رجحان دیکھ کر خیر نے بجائے سکون کے حرکت ہی کو اپنی جلوہ گاہ بنایا اور اس کے بعد ارتقا بالصدق کا جو دور آیا اس میں کشاکش خیر کی حرکت اور سستہ کی حرکت کے درمیان ہوتی رہی فیطانی حرکت یا شر کی حرکت جس نے ابتدا میں قدم آفریں خودی کو موثر خودی کا امکان سمجھایا تھا، خود موثر خودی کی بعض لپستیوں اور پابندیوں کا شکار ہوتی گئی، اس کے برعکس خیر کی حرکت کی جولانی بڑھتی گئی، اس کی سماجی اور معاشی تطبیق آفریں یہ ہوتی ہے کہ شیطانی قوت آفریں ملوکیت، سامراج سرمایہ دارانہ نظام بن گئی، خیر کی قوت اشتہائیت اور اسامی اشتہائیت کے مول بنا کے اس کے توڑ کا سامان پیدا کرنے لگی۔

**اسکندر و چنگیز** اس طرح ملوکیت اور شہنشاہیت اہرمینی اور شیطانی قوت کے مظاہر ہیں، تمام بڑے فاتح خواہ وہ تیمور ہوں یا چنگیز یا نپولین انسانی اہرمین ہیں، انکی قوت بحیثیت قوت اور حرکت بحیثیت حرکت قابلِ تعریف ہے، باوجود اس کے کہ اسی طور پر یہ قوت اور حرکت شریر اور شرانگیز ہے۔

نہو لین کا جوش کر دیا ہو یا تیمور کا جوش کہ داد اس کا "حالیا غلغلہ در  
گنبد اطلاق افشاء" قوت محض کی فطری نہیں بلکہ انسانی تقریف ہے یعنی  
اس وقت ان مانتوں یا شہنشاہوں کی قوت یا حرکت کی بحر و ضمیمہ میں  
ذکر کیا گیا ہے اور فتویٰ دیا ہے کہ "نہو شہر کے تعلق کو فراموش کر دیا گیا  
ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے شیطان کو ننگہ مشتری پر مجب دیتے وقت اس  
کے محض خواجہ اہل فراق ہونے کو اہمیت دی گئی، اور شہر کے پہلو  
کو نظر انداز کر دیا گیا، یا جیسے "تغیر فطرت" میں شیطان کے تخلیقی سوز  
ساز کو اہمیت دی گئی، اس کی قوت کے تحریر ہی پہلو کو قوتی طور پر آنا  
اہم نہیں قرار دیا گیا، جس طرح اس سے یہ لازم نہ آتا کہ "اسلامی الہیت  
کی لکھن جلد کا مرتب شیطان کا پیرو تھا، اسی طرح یہ بھی لازم نہیں  
آ سکتا کہ اسلامی شہر اہمیت کا علمبردار چنگیز یا ہلاکو کی فاتحی اور قطعی طور  
پر قدر کو تا تھا، مزید شہر کے اس شہر سے ہوتی ہے۔

دورخ کے کسی طاق میں افسردہ پڑی ہے  
خاکبتر کندر و چنگہ سپیند و حسد کو

جس طرح شیطان کی تخلیقی فیلینت سے دنیا میں غیر دستبردار ہنگامہ  
چھڑ جاتا ہے، کائنات سکون سے حرکت کی طرف تدم آٹھاتی ہے، اسی طرح  
سارے رنج انسانی کا انجماد اور اس کا انجم سکون جو غیبی کردار سے نائل ہوتا ہے،

خواہ یہ جوشِ کردارِ باطل ہی لاکھوں نہ ہو، پولین، سکندر اور تیمور کا  
جوشِ کردار یہ اعصافی قدر رکھتا ہے کہ اس سے تاریخ میں بالکل پیدا ہو  
جاتی ہے۔

لہذا ہے راہِ لغتِ دیرِ جہانِ گہے تا ز  
جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے را  
جوشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طبع  
کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گرا ز  
جوشِ کردار سے تیمور کا سیلِ مجید  
سیلِ کیم سامنے کیا شے بے ثبات و زرا

یہ تو جوشِ کردار کی اعصافی عظمت و شوکت ہے جو ابھی "نیر" کے  
مدیار پر جا چکی نہیں گئی، لیکن اگر یہی جوشِ کردارِ خیر پر مبنی ہو تو اس میں  
خسائی صفات پیدا ہو جاتی ہیں :-

میں جبکہ میں مردانِ خدا کی تکبیر  
جوشِ کردار سے مٹی ہے حشر کی آواز

اس مسئلے کو اقبال نے بہم نہیں چھوڑا ہے، شریعہ کلمہ میں ایک نظم  
ہے، قوتِ اور دین اس میں اسی تیمور، سکندر اور شمشیر کے جوشِ کردار  
کے مشعلِ کبشت کی گئی ہیں، یہ سیلِ بیادہ ہو کر اگر خیر زمین

کا پابند نہ ہو تو نہایت درجہ مہلک ہے اور عقل و علم و ہنر اس کے  
آگے خس و خاشاک کی طرح بہہ جائیں گے۔

اسکندر و چنگیز کے ہاتھوں سے جہاں میں  
مبار ہوئی حضرت انسان کی قبا چاک  
تاریخ اتم کا یہ پیام ازلی ہے  
صاحب نظر! نشء قوت ہے خطرناک  
اس کیل تک سیر و سیر کے آگے  
عقل و نظر و علم و ہنر ہیں خس و خاشاک  
لا دیں ہو تو ہے زہر ہلاہل سے بھی بڑھ کر  
ہموین کی حفاظت میں تو ہر زہر کا تریاک

یہاں دین کے معنی بالکل لفظی نہیں لینے  
چاہتیں اور نہ اقبال کا مقصد کسی قسم کی

## فانشطیت کا الزام

نہ ہی فانشطیت ہے، اجتماعی زندگی میں حصول قوت کو اقبال مدافعت کے  
لیے ضروری سمجھتے ہیں جس کے بغیر اقوام و مل کی بقا مشکل ہے، اجتماعی  
زندگی میں پہلے جلال کی ضرورت ہے، اجلال پیدا ہو جاتے تو پھر جمال خود بخود  
پیدا ہو جاتا ہے۔ میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیر اتم کیا ہے  
شمشیر و سناں اول ملاؤں و رباب آخر

قوت کی حالت بہر حال جلال کی کیفیت پر فوقیت رکھتی ہے۔

سنگ می پاشی و دریں کار گہ شیشہ گذر

وائے سنگے کہ صنم گشت و بہ مینا فرسید

اس میں کوئی شک نہیں کہ گیتہ زندگی و آزادی (جو قوت کی پروردہ الیا

کے باعث جہاں ہی اپنے اندر باطنی قوت کے تمام تر فضائل پیدا کر سکتا

ہے، اجتماعی زندگی کے لئے تو نہیں لیکن مسخر کے لئے یہ باطنی قوت عقل

کے تعلق سے زکوٰۃ و عشق کے تعلق سے جذب بن جاتی ہے، لیکن اس

باطنی قوت میں بھی جو قوت محض کی مبدل کی طور پر کام آسکتی ہے بغیر زیادہ

رندانہ کے کام نہیں چلتا۔

یوں ہاتھ نہیں آتا وہ گھر سیر یک دانہ

یک رنگی و آزادی لے بہتیت مردانہ

یا سبغ و طفل کا آئین جہانگیر

یا مرد و ظلمت در کے انداز ملو کا نہ

یا حبیب و فارابی یا تاب و تہب و تہب

یا فکر حکیمانہ یا جذب حکیمانہ

بیری میں، فقیری میں، ثنا میں، غلامی میں

کچھ کام نہیں بہتتا بلے جبراً مت رندانہ

اقبال نے موسلینی پر جو کتاب لکھی ہے ، اس میں موسلینی کے کردار کو بھی اضافی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے ، "جوشِ کردار" کو یہاں اقبال نے "ندرتِ فکر و عمل" کا نام دیا ہے ، یہ نظم اُس زمانے کی لکھی ہوئی ہے جب رومی فاشیت شہنشاہ پرست نہیں بنے پائی تھی ، اس نظم میں موسلینی بھی تیسور چنگیز ، اور نپولین کی طرح محض "جوشِ کردار" کا مظہر ہے اور یہ جوشِ کردار خیر کے معیار پر پرکھا نہیں گیا ، لیکن باوجود اس نوجیبیہ کے ماننا پڑتا ہے کہ اقبال نے فاشٹی انقلاب کے سرمایہ دار محرکات اور اس کے رجعت پسند مقصد کا نہ ذکر کیا ہے ، اور نہ اس نظم میں اس طرف اشارہ کیا ہے اس سے بھی زیادہ یہ کہ موسلینی کے کردار کی اضافیت اس نظم میں اس حد تک یکطرفہ ہو کے رہ گئی ہے ، فاشٹی انقلاب میں انہوں نے محبت کی حرارت "کا ذکر کیا ہے حالانکہ اس میں نفرت کی تو ضرورت تھی ، اور دوسری جنگِ عظیم میں معلوم ہوا کہ حرارت "کچھ ایسی زیادہ نہیں تھی ، راجسی پام دت نے فاشٹیت کا بے مثل انداز میں تجزیہ کیا ہے ، فاشٹیت سرمایہ داری کے موجودہ نظام سے مختلف یا آزاد طور پر یا اُس کے مخالف کوئی چیز نہیں ، اس کے برعکس فاشٹیت ، موجودہ سرمایہ داری کے انتہائی زوال کی حالت میں اُس کی خصوصیات اور اس کی حکمتِ عملی کو بڑے مکمل اور موقوف طور پر عمل میں لاتی ہے ، فاشٹیت کا بنیادی مقصد سرمایہ داری

کو اس انقلاب کے مقابل طاقتور اور برستار رکھا ہے جو سماجی پیداوار کی ترقی اور جماعتی کشمکش کے باعث قدرتی طور پر صورت پذیر ہوتا ہے۔ اس لئے فاشیست مزدوروں کی تحریکوں کو کچلتی ہے، پارلیمانی عمویت کو دبانے کی کوشش کرتی ہے شہنشاہیت کو وہ معاشی تقویت فراہم کرنے کی ہر ذریعہ سے کوشش کرتی ہے، سامراجی رقابتیں بڑھتی جاتی ہیں اور اس طرح فاشیست اقوام کو جنگ کی طرف کھینچتی ہے۔ نہ وہ دائمی امن کے امکان کی قائل ہے، اور نہ امن کے فائدے کی کھلم کھلا وہ کہتی ہے کہ امن کی بنیاد بعض قوموں کو برتری اور بعض کی کٹری پر ہونی چاہیے۔

اس کے برعکس فاشیستوں نے اپنی تحریک کے بڑے بڑے خوبصورت مقاصد بیان کئے، انہوں نے اس تحریک کو ایک روحانی حقیقت قرار دیا جس کے اصول فرض شناسی، نظم و ضبط، حکومت ریاست، قوم اور تاریخ وغیرہ کے تقورات پر مبنی ہیں، لیکن یہ سارے خوبصورت نظریے بعد میں قلمبند کئے گئے، پہلے عملی طور پر فاشیست ظہور میں آئی، یہ ایک دشمن انقلاب تحریک تھی اور اطالیہ میں اس کا مفید عوام اور عمال کی تحریکوں کو کچلنا تھا۔

فاشیست کی اس ساری معاشی اور سیاسی حقیقت کی طرف اقبال نے



”بال جبرلی“ کی مسولینی والی نظم میں اشارہ بھی نہیں کیا ہے، لیکن یہ غالباً مغربی  
 کا ایک گذرتا ہوا لمحہ تھا، ہزار ڈٹا کی اشتراکی ہمدردیوں سے کون  
 انکار کر سکتا ہے مگر ”جینیوا“ میں شہر اور مسولینی کی ثنرت فکر عمل“ سے وہ  
 بھی مسحور ہو گیا۔ اس سے اس کی عمر بھر کی خدمت پر پانی نہیں پھیرا جا  
 سکتا۔ ڈبلیو، آج، آؤں جوں سال انگریز شاعر، جس کو اشتعالی خیز یک سے  
 بڑی ہمدردی رہی ہے بعض نظموں پر اسے بھی جان لیواں نے ناشطی کہہ  
 دیا ہے۔ اس قسم کے حصے بڑے غیر ذمہ دارانہ ہیں اور اقبال کی یہ واحد نظم  
 ہے جس میں انہوں نے مسولینی کے کردار کے ایک ہی رخ کو سراہا ہے،  
 یعنی اس کو اسی روشنی میں دکھا ہے، جس میں وہ اس سے پہلے جنگیز اور  
 نیولین کو یا خود معلم الملوکوت کو دیکھ چکے ہیں محض جوئی کردار کی روشنی میں  
 ”مسجد قرطبہ“ میں رومہ الکبریٰ کہے جس انقلاب کی طرف اشارہ ہے، وہ  
 میرے خیال میں فیاضی انقلاب نہیں۔

ن  
 بقیت رومی نژاد کہنے پرستی سے لذت تجدید سے وہ بھی ہوتی پھر  
 لغت تجدید“ سے یقیناً RISSORGIMENTO مراد ہے جس کا  
 سہرا مائسی آئی، گاری بالدی وغیرہ کے سر ہے، اس نظم کے لکھے جانے کے  
 کھوڑی ہی دنوں بعد شطبیت کے مارکسی تجزیہ کو انہوں نے عملی تاریخ  
 اور واقعہ بن کے نمایاں ہوتے دیکھا، اطالیہ نے حبش پر حملہ کیا، اقبال

نے پس چہ باید کرد اے اقوام مشرق“ میں نہ صرف مسولینی کے اٹالیہ کو مورد الزام ٹھہرایا ہے، بلکہ اس سدا یہ وار محرک کو بھی بے نقاب کیا ہے، جو اٹالیہ میں بھی اسی طرح کا مسرمان تھا، جیسے جینیوا میں شیطیت کی نسل پستی کی طرف بھی انہوں نے کلمہ کھلا اشارہ کیا ہے،

زندگانی ہر زماں در کشمکش      عبرت آموز است احوال حبش  
 شرحِ قیدِ پابے نزاعِ قیل و قال      برہ را کرد است بر گرگاں حلال  
 نفسی ز اندر جہاں باید نہاد      از کفنِ دزدان چہ امید گشت  
 در جینیوا چہیت غیر از فکر و فن      امید تو این میش و آن نخچیر من  
 اور اس چہرہ دستی کا علاج خواہ وہ سدا یہ دارِ عمویت کی چہرہ دستی  
 ہر شیطیت کی قوتِ محض قوت ہے، قوت ہی قوت کا مقابلہ کر سکتی  
 ہے، جبر کو شکست دے سکتی ہے۔

اہل حق را زندگی از قوت است

قوتِ ہریت از جمعیت است

رائے بے قوت ہمہ مکر و فنون

قوتِ بے رائے چہل است و جنوں

جو قوتِ ظلمت کی قوت کا مقابلہ کرے اسے اپنے استعمال کا شعور ہونا چاہیے، اس طرح خیر کی قوت کے لئے عقلیت لازم آتی ہے

مشرک کے متعلق اقبال نے کبھی کچھ نہیں لکھا، وہاں فاشلیت کی ظلمت کسی چھوٹے چراغ کے نور سے بھی منور نہیں تھی، مشرک اور مسلمانی کی خودی کے ایک پہلو یعنی اس کی حرکت کا ذکر کیا ہے، لیکن اس حرکت کا مقصد حیر نہیں تھا نہ پھر یہ باطل ہی باطل تھی، اپنے اس یادگار خط جو انہوں نے ظفر احمد صاحب مدد لہقی کے نام لکھا ہے، اسلامی اخلاقیات کی روشنی میں مشرک اور مسلمانی کے "جویش کر دار" کو جانچا ہے:- "دینِ اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدے کی رُو سے ہر شے پر مقدم ہے نفسِ انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ اُن کے عمل کے لئے حدود مبین کرتا ہے، ان حدود کے معین کرنے کا نام اصلاحِ اسلام میں شریعت یا قانونِ الہی ہے، خودی خواہ مسلمانی کسی ہو خواہ مشرک کی قانونِ الہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔ مسلمانی نے حبشہ کو محض جوہِ الارض کی تمکین کے لئے پامال کیا، مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانے میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا، فرق اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں دوسری صورت میں قانونِ الہی اور اخلاق کی پابند ہے۔"

"مسلمانی" کے عنوان سے ایک اور نظم "ضربِ کلیم" میں شامل ہے

یہاں اقبال کا طرز استدلال وہی ہے جو جوش کی اس نظم کا ہے جو جنگ  
یورپ، الیٹ انڈیا کمپنی کے فرزندوں سے "کے نام سے شائع ہوئی  
ہے، اقبال اور جوش دونوں کا مخاطب سرمایہ دار عمو میتوں اور خصوصاً  
برطانوی حکومت کے فریب مصمت آمیز سے ہے، اقبال کی نظم میں مسولینی  
صاف صاف اپنی سرمایہ دار شہنشاہیت کا اعلان کرتا ہے،

آل سیرز چوب نے کی آبیاری میں رہے

اور تم دنیا کے بنجر بھی نہ چھوڑو بے خراج

فاشسٹیت میں شہنشاہی کا عفریت کم سے کم بے نقاب تو ہو جاتا ہے  
سامراجی عمو میتوں کی طرح دھوکے کی چادریں تو نہیں اوڑھنا۔

یہ عجائب شعبہ کس کی ملکیت کے ہیں

راجدھانی ہے مگر باقی نہ راجہ ہے نہ راج

انہی دنوں میں ابی سینیا کے متعلق انہوں نے جو نظم لکھی اس میں فاشسٹلی

شہنشاہیت پر ان کا تبصرہ اشتعالی تجزیے سے بہت قریب ہے یہ کہ

فاشسٹیت شہنشاہیت کی دوڑ اور مقابلے کو اور تسنن کر کے بین الاقوامی

جنگ کے دن فریب لے آئے گی فاشسٹیت اگرچہ کہ مذہب کا نام اکثر لیتی

ہے، مذہب کی تمام اخلاقی قدروں کی دشمن ہے۔

یورپ کے کرگسوں کو نہیں سبے ابھی خبر  
ہے کتنی زہرناک ابی سینیا کی لاش  
ہونے کو ہے یہ مردہ دیرنیہ قاش قاش  
اے وائے آبروئے کلیسا کا آئینہ  
رومانے کر دیا تیرا بازار پاش پاش

پیر کلیسیا! یہ حقیقت ہے دلخراش  
"ابلیس کی مجلس شوریٰ" میں جو ابلیس ہے، وہ بڑی حد تک مذہبی ابلیس ہے  
خاکی ابلیس، خاکیوں کا ابلیس، مانی کے اہرمین کے رستے سے بہت گھٹا  
ہو، شیطان، اس کا کام انسان کو جہالت اور توہمات میں گرفتار کر کے انہیں  
غلامی کا عادی بنانا ہے، سرمایہ عمومیت اسی شیطنت کا ایک کوسٹہ  
ہے۔

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس  
جب ذرا آدم ہوا خود شناس و خود بنگر  
مجلس ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو  
ہے وہ سلطان غیب کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر  
تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام  
چہرہ روشن، اندروں چنگیز سے تاریک تر

شیطان کا ایک مشیر خائف ہے کہ انتہائی انقلاب کی قوتیں اس سرایہ داری کا خاتمہ کر دیں گی جو ابلیس کا سب سے بڑا نشانہ کار ہے لیکن ایک اور مشیر کہتا ہے کہ مزدوروں کی انقلابی تحریک کی ٹوڑ کے لئے ابلیس نے فاشیستینکو بھی تیار کیا ہے، جو اپنی حفاظت اور بقا کے لئے سرایہ داری کی آخری جارحانہ کوشش ہے۔ اس فاشیستینیں ایک طرح کی سامراجی روائیت اور شاعری بھی ہے، مسوینی کی تقریر میں بہت مشہور تھیں)

ٹوڑ اس کا رومنہ الکبریٰ کے اوانوں میں بیجیہ  
آبل سیرز کو دکھایا ہم نے پھیر سیرز کا خراب  
کون بحر روم کی موجوں سے ہے لپٹا ہوا —  
گاہ بالا چوں صنوبر گاہ نالا چوں رباب  
ابلیس کا نمبر مشیر فاشیست کی حکمت عملی کا زیادہ قائل نہیں، کیونکہ انسان دشمنی اور ہوس پرستی کا کھیل جو سرایہ دار عمریت و صو کے کی ٹی کے پیچھے کھیلتی ہے، فاشیست کھلم کھلا کھیلتی ہے۔

میں تو اس کی عاقبت بینی کا کچھ قائل نہیں  
جس نے امن رنگی سیاست کو کیا یوں بے حجاب  
اس کے بعد ابلیس کے اس خاکی مظہر یعنی مسوینی کا کہیں ذکر نہیں

چنگیز، تیمور اور سکندر کی طرح اللہ کا شربن کے اس نے بھی اپنے جوش  
کرمار کی ایک جھلک دکھائی، خیر کے معیار نے اُسے باطل قرار دیا تاہم  
نے اُسے اس سے بدتر قرار دیا، لیکن اقبال کی زندگی نے وفانہ کی کہ وہ  
موسیقی کا شریک تھے،

**نی تئسے کا نظریہ قوت** | قوت کی بحث فی تئسے کے ذکر کے بغیر  
نامکمل رہ جائے گی۔ فی تئسے کے،

فلسفہ سخت کوشی میں اقبال یقیناً ایک بڑی دلکشی محسوس کرتے تھے، اور  
اگرچہ، اکثر تفصیلات، اور بعض بنیادی تصورات کی حد تک انہیں فی تئسے  
سے اتفاق نہیں تھا، پھر بھی فی تئسے کے تصور قوت کا ان پر کچھ نہ کچھ اثر  
ضرور ہوا ہے، اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں۔ فی تئسے کے ہم عصور  
اور اُس کے بعد کے تمام بڑے بڑے مصنفین نے ڈارون اور لامارک  
کی ارتقائیت میں کسی نہ کسی طرح کے فوق البشر یا انسانِ کامل کے ظہور کے  
آثار دیکھے، اس فوق البشر کے تصور کو سب سے زیادہ جرأت کے ساتھ فی تئسے  
نے پیش کیا، برگساں کا جوش حرکت حیات سے ارتقا یافتہ، ارتقا پذیر  
انسان، برنارڈ شا کا فوق البشر، ایچ جی ویلز کا سائنسی انسان سب کے سب  
ایک نہ ایک حد تک فی تئسے کے فوق البشر سے متاثر ہیں، یہ بھی  
نہیں مجھولنا چاہیے کہ انیسویں صدی کے نصفِ آخر اور بیسویں صدی کے



شرع میں حیاتیات کی یورپی تفکر میں ہی اہمیت رہی ہے، جو تیرھویں اور اٹھارھویں صدی میں ریاضیات کی رہ چکی ہے،

لیکن اگر فی تشے کے نظام فلسفے کا جائزہ لیا جائے، اس کا مقابلہ اقبال کے تصورِ ات سے کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ اقبال کے کلام میں فی تشے کی دلکشی کا اظہار زیادہ ہے، اور اس کے فلسفے کا اثر مقابلتاً بہت کم فوق البشر کا ذکر تو ہم آگے چل کے کریں گے، یہاں ہم کو زیادہ تر فی تشے کے فلسفہ قوت سے دلچسپی ہے،

جب فی تشے خطروں میں زندگی گزارنے کی تعلیم دیتا ہے، تو اقبال کو اس سے اتفاق ہے۔ ”اگر خواہی حیات اندر خطر زئی“ فی تشے اگر یہ کہتا ہے کہ ”آتش فشاں (ولعیوئیس کے قریب اپنے شہر آباد کرو اپنے چار نامعلوم سمندروں کو روانہ کرو تو اقبال کو اس سے اتفاق ہے، مگر جب وہ یہ کہتا ہے کہ حالتِ جنگ میں اپنی زندگی بسر کرو“ تو یہاں اس کا راستہ اقبال کے راستے سے بالکل الگ ہو جاتا ہے،

اقبال کے نزدیک قوت پر حدود کا عائد کرنا ضروری ہے لیکن فی تشے کے نزدیک قوت خیر اور شر کے معیار سے ماورا ہے، اپنی مشہور تصنیف ”ماورائے خیر و شر“ میں ارادہ قوت کے متعلق فی تشے لکھتا ہے۔ ”اگر یہ مان لیا جائے، کہ تمام انسانی خلائق اسی ارادہ قوت سے منسوب کئے

جاسکتے ہیں۔ اور پیدائش اور پرورش کے مسئلہ — یہ مسئلہ ایک ہی ہے۔ کاحل بھی اسی میں مل سکتا ہے، تو پھر یہ کہنا حق بجانب ہوگا، کہ تمام تر موثر طاقت بالکل غیر مبہم طور پر یہی ارادہ قوت ہے، اگر دنیا کو اندر سے دیکھا جائے، اگر دنیا کی معقول خاصیت کی بنا پر تعریف یا تخصیص کی جائے، — تو وہ سوا "ارادہ قوت" کے اور کچھ نہیں ہے یہ تعریف تو "زندگی جہاد است و استحقاق نیست" سے زیادہ دور نہیں لیکن اقبال اور فی ثلثہ کے درمیان حقیقی تضاد اس وقت شروع ہوتا ہے، جب ارادہ قوت کی تشریح کرنے کے لئے اس نتیجے پر پہنچا ہے۔ ہمارا اعتقاد ہے کہ سخت گیری، تشدد، غلامی، خطرہ خواہ وہ شرک پر ہو یا دہلی میں، رازداری، رواقیت، ترغیب، کاہنہ اور ہر طرح کی شیطنت — یہ کہ انسان کی ہر وہ بات جو ناسقانہ، مہیب، ظالمانہ، سفاکانہ، انفعیانہ ہو، نسل انسانی کی بہتری اور ارتقاء کے لئے اتنی ہی مفید ہے جیسے اس کی منقضا و صفت ہے یا تو اس مرحلہ پر اقبال اور فی ثلثہ کے درمیان ایک ناقابل عبور خلیج قائم ہو جاتی ہے۔

۱۔ فی ثلثہ ۱۔ ماورائے خیر و شر "باب دوم - ۳۶۔  
۲۔ فی ثلثہ ۲۔ ماورائے خیر و شر "باب دوم - ۴۲۔

فی تشے کے نزدیک بنیادی طور پر خیر و شر کے معیار محض اخلاقی ہیں۔  
 "تاریخِ رومان کے بہترین دور میں ہمدردی کا کوئی فعل نہ اچھا کہا جاتا تھا،  
 نہ بُرا، نہ اخلاقانہ، نہ غیر اخلاقانہ" اپنے ہمسائیہ کی محبت و مصلیٰ اپنے ہمسائیہ  
 کا خوف ہے۔

لسانیات کا سہارا لے کر فی تشے نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ خیر و شر  
 کا معیار دراصل مخلوقانہ اخلاق پر قائم ہے، حاکمانہ اخلاق میں اول تو خیر و شر  
 کا یہ تصور ہے ہی نہیں اور اگر ہے بھی تو وہ قوت اور طاقت کے معیار  
 پر مبنی ہے، جرمن زبان میں "بدر" کے لئے دو الفاظ ہیں CHLECHT  
 اور BOESE اول الذکر لفظ اعلیٰ طبقے معمولی طبقوں سے منسوب کرتے تھے  
 اور اس کے معنی تھے کہ نہ اعلیٰ نہ، بیکار، خراب۔ ثانی الذکر لفظ پچھلے  
 طبقوں کے لوگ اعلیٰ طبقے سے منسوب کرتے تھے، اور اس کا مفہوم تھا  
 نامعلوم، بے اصول، ناقابلِ اندازہ، خطرناک، مفسرتِ رسال، ظالم، اسی طرح  
 لفظ LUT یا لُٹا، مفسرِ اعلیٰ طبقوں میں کچھ اور ہے اور اس کے طبقوں  
 میں کچھ اور، اعلیٰ طبقوں میں "اچھا" سے مراد ہے مضبوط، بہادر، طاقتور  
 جنگجو، دیرپاؤں کا سا، عوامِ انسان کے نزدیک اس کا مفہوم ہے، معلوم  
 پر امن، بے ضرر، مہربان،

اس طرح فی تشے کو انسانی برتاؤ کے دو متضاد سلسلہ آقا و کار کا پتہ چلتا ہے

دو متضاد اخلاقی نقطہ ہائے نظر اور معیاروں کا، ایک کو اس نے حاکمانہ اخلاق HERREN MORAL کا نام دیا ہے، دوسرے کو محکومانہ اخلاق HERRDEN MORAL کا اقبال اگرچہ کہ خیر و شر کی اضافیت کے نظریے کے ہرگز کہیں قائل نہیں لیکن حاکمانہ اور محکومانہ اخلاق کے فرق کے وہ ضرور "اسرار خودی" کے دور میں ایک حد تک قائل تھے، اور یہ اثر بہت گھٹ گیا مگر عام اسلامی اخلاقیات کی تعلیم میں جذب ہو کے آخر تک کچھ نہ کچھ باقی رہا،

اسرارِ خودی میں ایک حکایت ہے۔ "دریں معنی کہ مسئلہ معنی خودی از مخترعات اقوام مغلوبہ بنی زرع النان است کہ بایں طریق مخفی اخلاقی اقوام غالبہ را ضعیف می سازند" اس میں حاکمانہ اخلاق کی بنیاد قوت پر ہے۔

جذب و استیلا شعار قوت است فتح راز آشکار قوت است  
محکوم قوموں کے اخلاق میں اس ارادہ قوت کی جگہ تدبیر اور صلہ گیری لے لیتی ہے، محکوم قوموں میں "فنا" اور رہبانیت کی تعلیم جو ایفونی حواصل رکھتی ہے، جو نفسی خودی سکھاتی ہے، اس لئے ہے کہ شیر سے قوتِ شیریں سلب کر لی جائے، ارادہ قوت کو متزلزل کر دیا جائے، اس طرح محکوم قوم نے اخلاقی ضوابط و آئین قائم کرتی ہے، جو زندگی

سے مقابلہ نہیں کرتے زندگی سے گریز اور سزا کی تعلیم دیتے ہیں۔

دفعہ لامی از پئے دفع ضرر قوت تدبیر گردنویز تر

شیر نہ را پیش کردن ممکن است غافلش از خویش کردن ممکن است

صاحب آوازہ الہام گشت واعظ شیران خون آشام گشت

مایہ دار از قوت روحانیم ! بہر شیران مرسل یزدانیم

ہر کہ باشد تند و زور آور شقیست زندگی مستحکم از نفعی خودی است

اسکا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حاکمانہ اخلاق کی قدیں اُل ہو جاتی ہیں شیر شیری

چھوڑ دیتا ہے۔

بالنگان سازگار آمد علم گشت آخر گوہر شیری خزن

زور تن کا ہمدون و خوف جان فروز خوف جان سرمایہ تہمت بلو د

اگرچہ اصطلاحات فی تشے کی ہیں اور حاکمانہ اور محکومانہ اخلاق کا فرق

بھی فی تشے ہی سے متعارف کیا گیا ہے، لیکن اقبال کے لئے حاکمانہ اخلاق

کی قدروں اور خصوصاً قوت کی قدر کا سب سے بڑا مصروف کائنات کی

تسخیر ہے، شیر کا اصلی فکر کائنات ہے، اور جب وہ شیر کی کھو بیٹھا ہے

تو تسخیر کائنات کے قابل نہیں رہتا کیونکہ :-

آں جنون کوشش کامل نہ اند آں تقاضائے عمل در دل نہ اند

اقتدار و عزم و استقلال رفت اعتبار و عزت و اقبال رفت

اس طرح فلسفہ اخلاق یا فلسفہ شیریں (حکمانہ) ہو سکتا ہے یا فلسفہ گرسندی (مکھوانہ) افلاطون کا فلسفہ جو سکونیت پر مبنی ہے فلسفہ گرسندی ہے، یہاں بھی انبال کے تصور کی محرک فی تشے کی وہ تقسیم ہے جو اس نے اہلیہ کی پیدائش میں کی ہے، یونانی ادب، آرٹ اور موسیقی کے دو محرکات تھے ایک تو والہانہ اور مجنونانہ یعنی ڈائیونیسیائی DIONYSIAN، دوسرا سکون پرور مہذبہ اور اولاد انسانیت لئے ہوئے یعنی اپالونیائی APOLLONIAN سقراط سے پہلے کے دو کی فلسفیانہ شاعری کی جگہ تنقید ہی طے کرنے لگی، سائنس نے آرٹ کی جگہ سنبھالی، تعلق نے اوراک کی، جذبات نے کیمبل کر دو کی سقراط کے اثر سے پہلوان افلاطون جذبات کا ماہر، ڈراما نگار افلاطون منطق کا عالم بن گیا، افلاطون جذبات کا دشمن بن گیا، اس نے شاعری کو جلاوطن کیا عیسائیوں سے پہلے عیسائی بنا اور علمیات کی طرف قدم اٹھایا، انبال نے بھی افلاطون کی عینیت کو مسلک گرسندی قرار دیا ہے، خواہ افلاطون کو تراہیب ویرینہ "اور از گروہ گرسندان قدیم" شمار کیا ہے، افلاطون کی تعلیم کی عینیت اور اس عینیت کا لغتوف کے ایونی حضرات پر جو اثر ہوا انبال نے زیادہ تر اس سے بحث کی ہے،

حکمانہ اور مکھوانہ اخلاقی یا فلسفہ شیریں اور گرسندی کی مثالیں اگرچہ کہ انبال نے تی تشے سے مستعار لی ہیں، مگر ان کو فلسفے کی اصطلاحوں کے

طور پر استعمال کیا ہے۔ سیاسیات سے ان کا قطعاً کوئی تعلق نہیں اور یہاں سپر اقبال اور فی تئس کے تصورات میں بٹا فرق ہے۔ فی تئس کے یہاں حاکم اور محکوم کے نظام اخلاق اس لئے الگ الگ ہیں کہ حاکم کو محکوم سے ممتاز قرار دیا جائے، اقبال نے حاکم اور محکوم کے نظام اخلاق کے فرق کو صرف اس حد تک تسلیم کیا ہے، کہ یہ ایک تاریخی واقعہ ہے، لیکن مستقبل کا فرض یہ ہے کہ محکومیت کی اخلاقی قدروں کو جو دراصل انیونی ہیں، اور اپنے آپ اور غالب اقوام کو دھوکا دینے کی کوششیں نہیں سرے سے مٹایا جائے۔ حاکمانہ اخلاق کی سب سے بڑی قدر یعنی ارادہ قوت کو خیر اور انسان کی بہبودی کی حدود کا پابند بنایا جائے، کیونکہ حصول قوت کے بغیر قوت کا مقابلہ نہیں کیا جاسکتا۔

اس کے برعکس فی تئس کے یہاں حاکمانہ اخلاق کا نظریہ طبقہ امرا یا اشرافیہ کی حکومت اور خواہش استیلا کے لئے فلسفیانہ وجہ قرار ہے ضرورت تھی کہ یہ لوگ (حاکم) اعلیٰ طبقے میں پیدا ہوں، یا زیادہ واضح الفاظ میں یہ کہ اعلیٰ طبقے کے لئے ان کی پرورش کی جائے، اگر فلسفہ کے لفظ سے اس کا اہم مفہوم مراد لیا جائے تو فلسفے کا حق اسی شخص کو حاصل ہے، جو اعلیٰ طبقے میں پیدا ہوا ہو، اس کے آباؤ اجداد، اس کے خون، سب کو اہمیت حاصل ہے۔ نوع انسانی کی ترقی و ارتقاء کا کام اب تک ہمیشہ طبقہ امرا یا اشرافیہ



نے انجام دیا ہے، اور یہی طبقہ یہ کام ہمیشہ انجام دیتا رہے گا، آگے چل کے فی تشے نے اشراfiہ کی حکومت کے جواز کی مزید توجیہ کرنے پر ہے یہ صراحت کی ہے کہ اس طبقے کو یہ حق بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ کمتر انسانوں کو غلاموں کی طرح اپنے کام کے لئے استعمال کریں، ایک اچھی اور صحت مند حکومت اشراfiہ کے لئے بنیادی امر یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو ملکیت یا جمہوریت کا فرض پورا کرنے والی نہیں بلکہ اس کا اصلی مقصد اور اس کی اعلیٰ ترین وجہ معقول سمجھے۔ اس لئے چاہیے کہ اس کا ضمیر بڑی خوشی سے افراد کے ایک غول کے غول کی اس سربانی کو قبول کر لے جو اس کے لئے منسوب کیا جائے، جس میں انسان کو ناقص غلام محض ذریعہ بنایا جائے۔ یہاں فی تشے کا فلسفہ فاشسطیت کا بنیادی فلسفہ بن جاتا ہے، اور اس مقام پر فی تشے اور اقبال کے تصورات بالکل متضاد ہیں، اقبال کے یہاں سیاسی نظام میں کسی اشراfiہ کی حکومت کا کوئی حق نہیں پہنچتا، اور دوسرے انسانوں کو غلام بنانا یا انہیں سیاسی یا مذہبی رکاوٹوں کا فکسار بننا قوت کا غلط ترین استعمال ہے۔

فی تشے کو جمہوریت پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ جمہوریت کے معنی ہیں، واقعات کے دھارے پر بہ جاتا خودت فطیت کا ازالہ ہر عضو کو آزادی اور خود مختاری، تعاون اور باہمی پابندی کا فقدان آزادی اور بے امنی کا غلبہ

اقبال کے نقو راتِ خلافت شدت سے جمہوریت کی طرف مائل ہیں اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ اقبال کا ہر شعر جس میں جمہوریت پر ذرا بھی اعتراض ہے اس میں جمہوریت مراد دار جمہوریت مراد ہے، جو جمہوریت تو برا کے نام ہے مگر جس میں اصل حکومت مہاجن کی ہے، عوام الناس کی آزادی برائے نام ہے آزادی رائے حامل ہے، مگر آزادی رائے کے ڈھالنے کے تمام ذرائع مہاجن کے ہاتھ میں ہیں۔ آزادی انتخاب حاصل ہے مگر وہ تمام معاشی وسائل و انتخاب پر اثر انداز ہونے میں مہاجن کے ہاتھ میں محفوظ ہیں۔ اس لئے صرف ایک طرح کی جمہوریت اشتراکی جمہوریت کے اقبال قائل ہیں اور ان کا خیال ہے کہ اسلام کی سیاسی تعلیم بھی ایک طرح کی اشتراکی جمہوریت کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔

اقبال کے برعکس فی تشنہ نے اشتراکیت کو غیر حیاتی قرار دیا ہے۔ فی تشنہ کے نزدیک ارتقا کے معنی یہ ہیں کہ اعلیٰ نوع ادنیٰ نوع کو اور انہی طرح اعلیٰ طبقہ "ادنیٰ" طبقے کو اعلیٰ نسل ادنیٰ نسل کو اعلیٰ فرد ادنیٰ فرد کو اپنی ترقی کے لئے محض آدھ کار بنائے اور اپنے مفاد پر قربان کرنا ہے اس بنیادی اشتراکی اصول سے کہ کوئی انسان اپنی کار برآوری کے لئے کسی دوسرے انسان کی زندگی کو استعمال نہ کرے اقبال کو اتفاق ہے مگر اس کے برعکس فی تشنہ کے یہاں زندگی نام ہی ہے

کار بر آری کا۔ اور کار بر آری کے ورائے پر خیر و شر کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔  
 بہر حال اقبال پر نی تئشے کا اثر بہت جزوی ہے۔ اور خیر کا معیار  
 اقبال کے یہاں اتنا مستحکم ہے کہ قوت اگر اس معیار کو توڑنا چاہے  
 تو اقبال اسے کبھی جائز نہیں قرار دے سکتے۔ اور ان کی اشتراکی  
 انسان پرستی یہ بھی گوارا نہیں کر سکتی کہ ایک انسان دوسرے انسان کو  
 اپنے مفاد پر قربان کرے۔

”اسرارِ خودی“ کے دور میں اقبال پر نی تئشے کے کچھ اور اثرات ایسے  
 ہیں جن کو ”ماخوذات“ کہا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ اثرات کسی طرح اقبال  
 کے معیارِ خیر یا ان کے سیاسی اور انسانی تصورات سے منضام نہیں  
 ہے۔ ان ماخوذات کی تفصیل خلیفہ عبدالحکیم صاحب نے اپنے  
 مضمون ”رومی‘ تئشے“ اور اقبال“ میں بڑی اچھی طرح بیان کی ہے۔  
 اقبال کے خودی کے تین مرحلے تجویز کئے ہیں۔ اول اطاعت، دوم  
 ضبط نفس اور سوم نیابتِ الہی۔

”ان مراحل میں مرحلہ اول میں خودی کو مقرر کیا ہے۔ یہ خیال  
 بعینہ فی تئشے سے ماخوذ ہے باقی دو مراحل اقبال نے اسلامیات  
 سے لئے ہیں۔ نی تئشے کے ہاں بھی مراحل تین ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ  
 روح حیات تین مراحل میں سے گذرتی ہے۔ یا یوں کہو کہ تبدیلی ہمت

میں یکے بعد دیگرے تین ہیئتیں اختیار کرتی ہے۔ پہلی ہیئت میں وہ اونٹ  
 ہے، دوسری میں بشیر اور تیسری میں بچہ۔ ہیئتِ اشتری میں روح  
 ہنایت صبر اور جبر سے اپنے اوپر اور مروت و اہی کا بوجھ لاد لیتی ہے  
 اس کے بعد جبر اور بردباری احکام میں سے نکل کر وہ جب ہیئتِ  
 اختیار کی میں آتی ہے تو بشیر موحاتی ہے۔ اس کا اپنا آزاد ارادہ  
 ہی قانونِ حیات بن جاتا ہے۔ لیکن نئی اقدار کے پیدا کرنے کے لئے  
 اس کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ تیسری ہیئتِ طفلی بھی جو جس میں  
 معصومیت اور نیکی کی ضرورت ہے، پہلے مراحل کو بالکل عبور  
 جائے، زندگی کو ایک کھیل سمجھے، نئے سرے سے اس کا آغاز  
 کرے، گردنِ ایام کے پہیے کو بازیم سمجھ کر کھمائے۔ ایک مفرد  
 اثباتِ خودی۔ نئی زندگی کی ایک نئی علت اس طرح کہ وہ کسی پہلی  
 چیز کی معمول نہ ہو۔ اقبال نے لی تفسیر کے تین مراحل میں سے  
 صرف مرحلہ اشتر کی لے لیا۔ قرآن کریم نے بھی ہیئتِ اشتری  
 کی طرف توجہ دلائی ہے۔ فالنظر الی الہیل حیف خلقت۔ دیکھ  
 اونٹ کی طرف کہ وہ کس طرح بنایا گیا ہے۔ اسلامی تہذیب و تمدن  
 میں اونٹ علامتِ ملی کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے حقیقت  
 یہ ہے کہ اقبال کے تین مراحل میں سے دوسرا حل اطاعت اور

اور ضبط نفس دونوں اس میں پائے جاتے ہیں نئی تشنہ کے ہاں جو  
مرحلہ شیریں ہے۔ اس کو اقبال نے دوسری جگہ بیان کیا ہے لیکن  
اس سلسلے میں اس کو نظر انداز کر دیا ہے۔ نئی تشنہ کے ہاں اقبال کی  
نیابت الہی کی جگہ ایک خلقِ جدید اور ایک آغازِ نو ہے جس کو وہ انداز  
طبعی سے تعمیر کرنا چاہتا ہے۔

یہ کہ قوت کے لئے نظم اور ضبط کی ضرورت ہے جس کے  
بغیر اس کا استمال صحیح نہیں ہو سکتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ جو  
مرحلہ نئی تشنہ کے یہاں مرحلہ شیریں ہے، اس کے مماثلہ مرحلے کو  
اقبال نے ضبط نفس قرار دیا ہے۔

حکایتِ الاس و زغال سخت کوششی کے تصور کے لئے نئی تشنہ  
ہی سے اخذ کیا گئی ہے۔ لیکن ”اسرارِ خودی“ کے اس دور میں بھی اقبال  
نے اس کی تصریح کی ہے کہ جنگ اگر حق کے لئے ہو تو جائز ہے۔  
یہ تصور بھی نئی تشنہ کے تصور سے بالکل متضاد ہے۔

گز گرد حق زینبغ مابلند      جنگ با شد قوم رانا ارجمند

---

۱۔ اقبال مطبوعہ انجمن ترقی اردو ۱۹۴۱ء ”نئی تشنہ“ اور اقبال۔ از ضمیمہ  
عبدالحکیم ص ۹۴، ۹۵۔

اسرارِ خودی کے انگریزی ترجمہ کے بعد اقبال نے جو خط ڈاکٹر بنگلہس  
 کر لکھا اس میں نی نشے کہہ اور اپنے تصورات کی ہم آہنگی یا تضاد کو  
 انہوں نے سلسلہ وار بیان کیا ہے۔

”بعض انگریز تنقید نگاروں نے اس سطحی نظریہ اور مماثل سے جو میرے  
 اور نیٹھے کے خیالات میں پایا جاتا ہے، دھوکا کھایا ہے اور غلط راہ پر  
 پڑ گئے ہیں۔“

مسٹر ڈکنسن نے آگے چل کر میرے فلسفہ رُسخت کو مٹی “کا ذکر کیا ہے  
 انہوں نے اس باب میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا مدار علیہ وہ خیالات ہیں  
 جو میں نے حقیقت کے متعلق اپنی نظموں میں ظاہر کئے ہیں میرے عقیدے  
 میں حقیقت ایسے اجزاء کا مجموعہ ہے جو تصادم کے واسطے سے ربط و  
 امتزاج پیدا کر کے ”مکمل“ کی صورت میں تبدیلی کی سعی کر رہے ہیں اور یہ  
 تصادم لامحالہ ان کی شیرازہ بندی اور ارتباط پر منتج ہوگا۔ دراصل بقائے  
 شخصی اور زندگی کے علو و ارتقا کے لئے تصادم نہایت ضروری ہے۔  
 نیٹھے بقائے شخصی کا منکر ہے جو لوگ حصولِ بقا کے آرزو مند ہیں وہ  
 اُن سے کہتا ہے: ”کیا تم ہمیشہ کے لئے زمانے کی پشت کا بوجھینے دینا  
 چاہتے ہو۔“

اس کے قلم سے یہ الفاظ اس لئے نکلے ہیں کہ زمانے کے متعلق اس کا تصور غلط تھا۔ اُس نے کبھی مسئلہ زمان کے اخلاقی پہلو کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ بخلاف اس کے میرے نزدیک بقا انسان کی بلند ترین آرزو اور ایسی متاع گراں باہ ہے جس کے حصول پر انسان اپنی تمام قوتیں مرکوز کر دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں عمل کی تمام صورت و اشکالی مختلفہ جن میں تضادم و پیکار بھی شامل ہے ضروری سمجھتا ہوں۔ اور میرے نزدیک اُن سے انسان کو زیادہ استحکام و استقلال حاصل ہوتا ہے چنانچہ اسی خیال کے پیش نظر میں نے سکون و جمود اور اس نوع کے تصوف کو جس کا دائرہ محض قیاس و آرائیوں تک محدود ہو، مردود قرار دیا ہے۔ میں تضادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں۔ حالانکہ اس باب میں نئی تشنّے کے خیالات کا دائرہ غالباً سیاست ہے۔

”پیام مشرق“ میں بھی نئی تشنّے کی دلکشی کا جابجا اعتراف ہے۔ نتیجتاً کے اپنے ڈائیوٹی سی DIONTSIAN رجحان اور اس کی والہانہ حرکت کے مد نظر اقبال نے بار بار اُسے دیوانہ اور مجنوب کہا ہے فوق البشر کے



نصوٰر سے راسخ الاعتقاد کی کو جو نقصان پہنچا۔

اور سستی غنا صراہان لٹش تپید۔ فکر حکیم بیکر محکم تر آفسرید  
نگند و رنگ صدا شوب تازہ۔ دیوانہ بکار گہہ شبشہ گر رسید  
ایک اور نظم میں اقبال نے فی تشہ کے متعلق لکھا ہے۔

آنگہ بر طرح جرم بت خانہ ساخت  
قلب او مومن و ماغش کا فرست

تشریحاً اقبال نے لکھا ہے کہ بعض اخلاقی نتائج میں اُس  
کے افکار مذہب اسلام کے بہت قریب ہیں۔ چونکہ اقبال نے  
اخلاقی کی شرط لگائی ہے۔ اس لئے اس سے فلسفہ قوت  
سخت کوشی اور حرکت کے وہی پہلو مراد ہیں جو خیر کے معیار کے  
تحت آسکتے ہیں اور مقاصد آفرینی میں مدد دیتے ہیں۔

ایک اور نظم حرا بات فرنگ میں فی تشہ کے ”مادرائے خیر و شر“  
پر تبصرہ ہے اس میں خیر و شر کی اصافیت کو اقبال نے ذرا محدود  
کر کے بیان کیا ہے فی تشہ کہتا ہے۔

بنیک و بدابہ نزاد دے دگر بچیدیم  
چشمہ داشت ز زار دے نصارے و یهود  
خوب ز زنت است اگر نیچہ گیر ات شکست

زشت، خوب است اگر تاج تو ان تو فرزد

مجاہد نامے میں اقبال نے نی تشے کو ستاروں اور نسوئے  
 اخلاک کے درمیان جگہ دی ہے۔ اس کی پہنچ اور اس کی گرامی دونوں  
 میں حلاج سے بڑی مشابہت ہے۔ اس کی بڑی بدقسمتی یہ ہے  
 کہ وہ مغرب میں پیدا ہوا۔ اور مغرب نے اس کے فلسفے کے ظواہر  
 یعنی اس کی سیاسی تاویلات پر نظر ڈالی مگر اس کی اندنی، ڈیونی سی  
 پیش کو اتنی اہمیت نہیں دی۔

باز ایں حلاج بے وار و رسن نوع دیگر گفتہ آں حرف کہن  
 بایز شکاں مہبت غیر از ریو رنگ واسے مجذوبے کہ زار اندر فرنگ  
 نی تشے کی گرامی کی وجہ یہ ہے کہ اُسے یورپ میں سچا رہبر نہیں مل  
 سکا۔

راہ روز کس نشانی از راہ ندارد صد خلل در وارداتِ اوستاد  
 نقد بود و کس عیار اوستا مکرد کاروانے مرو کار اورا مکرد  
 عاشقے در آغوش گم گشتہ ساکے در راہ خود گم گشتہ  
 مستی او ہر زجا جے رائے گست از خدا مبرید ہم از خود گست  
 نی تشے نے اخلاط و لبری و قاہری کو چشم ظاہر سے دیکھنے کی کوشش  
 کی۔

خواست تا بنید بہ چشم ظاہری !  
 اخلاط قساہری باد بستی  
 در اصل فی تشنہ اس حقیقت کی تلاش میں مختصص کو باطن کی  
 اصطلاح مقام کبریا کہتے ہیں۔

آپنجہ اوجوید مقام کبریا است      ایں مقام از عقل و حکمت نادر است  
 ایک اور جگہ وہ لکھتے ہیں۔

اگر ہوتا وہ مجذوب فسرگی اس زمانے میں  
 تو اقبال اس کو سمجھتا مقام کبریا کیسا ہے  
 اقبال فی تشنہ کے فلسفہ حرکت کو دیکھ کر فلسفہ حرکت کے  
 بہت قریب سمجھتے تھے اُن کے خیال میں دونوں میں اس کی کمی رہ  
 گئی ہے کہ تخریب کے بعد روحانی تخلیق کی نوبت نہیں آتی۔ دونوں میں  
 روحانی وجدان کی کمی ہے جو حرکت میں نظم اور ضبط پیدا کرتا ہے  
 فی تشنہ کے سلسلے میں انہوں نے لکھا ہے۔

زندگی شرح اشارات خودی است      لا و لا از مقامات خودی است  
 اور لا در ماند و لا از رفعت      از مقام عبودہ ابیگناہ رفعت  
 با سنجی ہم کنار و بے خبر      دور تر جوں میوہ از بیخ سنجہ  
 قوت کے خیر و شر سے مادرا ہونے کا جو تصور فی تشنہ کے یہاں ہے

وہ اقبال کے نقطہ نظر سے اُس کے راہبانہ وجدان کا ذوقِ گناہ ہے۔ اور یہ صورتِ حال اس لئے ہے کہ وہ تخریب سے تخلیق کی طرف کوئی واقعی اقدام نہ کر سکا۔ لا سے وہ الہ کی طرف نہ آ سکا۔

حریفِ مکنت توحید ہو سکا نہ حکیم  
 نگاہِ چاہئے اسرارِ لالہ کے لئے  
 خدائے سبیلہ گردوں ہے اُس کا فکرِ بلند  
 کمنداس کا تخیل ہے مہر و مہ کے لئے  
 اگرچہ پاک ہے طینت میں راہی اُسکی  
 ترس رہی ہے مگر لذتِ گنہ کے لئے

اگرچہ کہ جہاں سے نی تشے کے فلسفہ قوت کا سرشتیہ بھوٹا ہے، وہاں سے اقبال نے بھی اپنی پیاس بجھائی ہے، لیکن آگے بڑھ کے جب نی تشے کی قوت کا سیداب خیر و شر کی سرحدوں کے پار اُمتدا جاتا ہے تو وہ عاف کہتے ہیں کہ نی تشے کی اصل کمزوری یہ ہے کہ وہ توحید یعنی تخلیق کے ناز سے ناعاقف تھا۔

قوت اگرچہ کہ اقبال کی انقلابی شاعری کی ایک بہت بڑی قدر ہے، لیکن اور ہر متحرک خاصیت کی طرح اُس کا بھی پابند ہونا ضروری ہے۔ قوت محض کا جواز صرف دو صورتوں میں ممکن ہے،

تسخیر کائنات کے لئے یا اجتماعی زندگی میں مدافعت کے لئے سیاسی زندگی پر قوتِ محض کے جواز کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ وہ تضادم جو انسان کے ارتقاء کے لئے ضروری ہے انسان کا کائنات سے، اور انسانی ذہن میں تصورات و تجربات کا تضادم ہے۔ انسان کا انسان سے تضادم نہیں۔

کیونکہ حرکیّت اور قوت دونوں محض ذرائع ہیں، وہ جو ان ذرائع کو استعمال کرتا ہے انسان ہے۔ انسانیت حرکت اور قوت دونوں پر مقدم ہے۔

**۱۱ ارتقاءیت** اقبال کے کلام میں انسانیت اور بالخصوص انسان کا مکمل کا نظریہ بیان کرنے سے پہلے اس امر کی صراحت ضروری ہے کہ ان کے یہاں انسان کا تعدد و حیاتی ارتقاء کے نظریوں پر مبنی ہے۔ کائنات کی جانچ وہ مادے سے شروع کرتے ہیں، اور پھر اس خط کو عبور کر کے جو حیات کو غیر حیات سے جدا کرتا ہے وہ نباتات، حیوانات کا جائزہ لیتے ہوئے انسان تک پہنچتے ہیں۔

دو متوازی راستے اس طرزِ تحقیق کی طرف رہنمائی کرتے ہیں ایک توحیدِ ارتقائی نظریے جو ڈیڑھ اور لاکھ سے ہوتے ہوئے

برگساں پر منتہی ہوتے ہیں۔ دوسرے خود اسلامی مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات میں ارتقائی نقطہ نظر کی اہمیت

برگساں اور ارتقاء تخلیقی | اس خصوص میں برگساں کا اثر تمام مغربی اثرات سے زیادہ نمایاں ہے

اس اثر کو اقبال نے اسلام کے ارتقائی تصورات کی روشنی میں پرکھا ہے۔ اور حیاتی ارتقاء کا ایک کامل نظام ان کے تفکر کی انسانِ کامل کی جانب رہنمائی کرتا ہے۔

برگساں کی "ارتقاء تخلیقی" میں زیادہ تر مباحث حیاتیات پر مبنی ہیں کائناتِ فعلان کی حالت میں ہے اور وقت کی باہتیت کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ دوران کے معنی ہیں ایجاد، اشکال و صورت کی تخلیق کائنات میں دو طرح کی متضاد حرکتیں ایک دوسرے سے متنازع ہیں، ایک چڑھاؤ کی ہے، اور دوسری آمد کی۔ ایک ارتقاء کی ہے اور دوسری تنزل کی۔ ان حرکتوں کا تعلق دو طرح کے اجسام سے ہے۔ غیر منظم اجسام اس سیدھے ساوے قانون کی پابند ہیں کہ ان کے حال میں ماضی سے زیادہ کچھ نہیں اور ان کے اثر میں جو چیز موجود ہے وہ سبب میں بھی موجود تھی، منظم اجسام کا احوال اس کے برعکس ہے۔ کیونکہ جو کوئی بھی شے جہاں کہیں زندہ اور جا رہی ہے۔ اس کے لئے کہیں نہ کہیں ایک لوحِ سی ہے جس

میں وقت کا اندراج ہوتا جاتا ہے منظم یا ذی روح جسم میں شعور کی یہ خصوصیات موجود ہوتی ہیں کہ اس میں مسلسل تبدیلی ہوتی رہتی ہے، ماضی حال میں محفوظ ہونا جاتا ہے۔

برگن نے اس امر پر برا زور دیا ہے کہ منظم اور غیر منظم جسم یعنی کسی مادی شکل اور ذی روح جسم میں بڑا نسبتیادی فرق ہے، اس نے ایک ماہر حیاتیات ای 'آئی ولسن' کا قول نقل کیا ہے کہ 'خانہ یا خلیہ کے مطالعے سے وسیع خلیج جو حیات کی پست ترین انواع کو غیر منظم عالم سے جدا کرتی ہے، تنگ نہیں بلکہ وسیع معلوم ہوتی ہے۔'

برگس کو ڈارون کے حیاتی نظریے ارتقاء سے زیادہ تر اختلاف محض میکانیت کی وجہ سے ہے، جس کا برگسائل شامل نہیں، لیکن برگس اپنے پیش رو لامارک کے دلائل سے بھی پوری طرح مطمئن نہیں، کیونکہ کسی خاص سمت میں کوئی موثر تبدیلی جو اپنے آپ میں مسلسل جمع اور زیادتی کرتی جاتی ہے، یقیناً کسی نہ کسی طرح کی سعی سے وابستہ ہوگی، لیکن کسی ایسی سعی سے جو انفرادی سعی سے بدرجہا زیادہ گہری ہو اور ماحول کے اثرات سے بہت آزاد ہو، وہ ایک ایسی سعی ہوگی جو کسی ایک نوع کے بیشتر نمائندوں میں مشترک ہوگی، وہ ان کے تخم میں مضمر اور جاگزیں ہوگی نہ کہ محض ان کے جوہر میں اس سعی کا اس طرح ان کی آئندہ نسلوں تک منتقل



ہونا ضروری ہے۔ لامارک کی سہی کے نظریے کو اس قدر وسیع کر دینے کے بعد اس وسیع اوجہ گیر سہی کو برگساں نے جوش حرکت حیات، ELAN VITAL کا نام دیا ہے۔ یہ حرکت حیات حیاتی تخموں کی ایک نسل سے نسل تک منتقل ہوتی رہتی ہے، اور حیاتی تخموں کی ان نسلوں کے درمیان ترقی یافتہ حیاتی نظاموں کی طرح قائم ہیں یہ جوش حرکت حیات ارتقائی خطوط میں تقسیم ہوتا جاتا ہے، اور اختلافات کا بنیادی سبب ہے ان اختلافات میں جمع اور زیادتی کا عمل کرتا جاتا ہے۔ اور حیات کی نئی نئی افوار ظہور میں آتی جاتی ہیں، لیکن خاص خاص نقاط پر ان مختلف ارتقائی خطوط کی نشوونما یکساں بھی ہوتی ہے، اور اگر مشترک جوش حرکت کا نظریہ صحیح ہے تو ایسا ہونا بالکل قدرتی بات ہے۔

حیات کے لئے سب سے پہلا مرحلہ سب سے پہلی روک جاہد اور بے حرکت مادے پر قابو پانا تھا، اس میں حیات کو محض عجز و انحرار کی وجہ سے کامیابی ہوئی۔ شروع شروع میں حیات نے بڑی ہی حقیر، چھوٹی چھوٹی شکلیں اختیار کیں، بڑی چالاکی دکھائی، وہ طبعی اور کیمیائی قوتوں کے آگے جھک جھک گئی، مختصری دوران قوتوں کے ساتھ ساتھ چلی، مگر اس لئے کہ تھوڑی دور چل کے ان کا ساتھ چھوڑ دے۔ حیات نے جاہد مادے کی بہت سی تغاں اختیار کیں، تاکہ آہستہ آہستہ ایک طرح کے مقناطیسی جذب کے ساتھ آہستہ

کچھ کے ایک بالکل نئے دوسرے راستے پر لے جائے۔ حیات کے راستے  
 میں بے انتہا چھوڑا ہے۔ بہت سی اندھیاری گلیاں تھیں، جو آخری درجے  
 پر بند ہو جاتی تھیں، مگر روشن شاہراہیں بھی تھیں، اور ان شاہراہوں میں  
 سے صرف ایک جو ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں سے ہوتی، ہوئی  
 انسان تک پہنچی ہے۔ اتنی چوڑی تھی، کہ اُس پر زندگی پوری آزادی اور  
 کشادگی سے گامزن ہو سکے، اگرچہ اسے ایسی تخلیق ہے جو بغیر کسی رکاوٹ  
 کے تازہ تر ہوتی رہتی ہے۔ تو وہ اپنی رفتار کے ساتھ ساتھ نہ صرف  
 زندگی کی اشکال و صورت پیدا کرتی جاتی ہے۔ بلکہ وہ تصورات بھی پیدا  
 کرتی جاتی ہے، جن کے ذریعے ذہن خود اُس کا اپنی زندگی کا ادراک کر  
 سکے، اور اُس کو سمجھ سکے، ساتھ ہی ساتھ وہ اس ادراک کے اظہار کے  
 ذرائع بھی پیدا کرتی جاتی ہے،

برگساں کے ان تمام تعذبات کو اقبال نے قریب قریب مجسمہ  
 "بال جبریل" کے اُس بڑے من "ساقی نامہ" میں برہنہ کیا ہے۔ جو ان کی بہترین نظموں  
 میں شمار کیے جاتے ہیں۔ اقبال نے زندگی اور دوزخ میں وہی  
 رشتہ متحرک کیا ہے جو برگساں کے نظام فکر میں ہے اور ایک خوش حرکت  
 حیات کو ارتقائی تخلیق کا محرک قرار دیا ہے۔ اگرچہ کہ غایت اُن کے  
 یہاں برگساں کے مقابل بہت زیادہ ہے؛

دادم رواں ہے بیم زندگی      ہر اک شے سے بیدارم زندگی  
 اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود      کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دُور  
 گراں گرچہ ہے محبتِ آب و گل      خوش آئی اُسے محنتِ آب و گل  
 پر ثابت بھی ہے اور سیار بھی      عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی  
 یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم امیر      مگر ہر کہیں بے چلوں بے نظیر  
 یہ عالم یہ تجاؤں شمش جہات      اسی نے تراشا ہے یہ سومات  
 اسی کے بیاں اسی کے بول،      اسی کے ہیں کانٹے اسی کے ہیں پھول  
 کہیں جرّہ شاہین یہاب رنگ      ہوئے چکوروں کے آلودہ چنگ

کبوتر کہیں اُشیانے سے دُور

پھڑکتا ہوا جہاں میں نا صبور

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات      تڑپتا ہے ہر ذرّہ کائنات  
 ٹھہرنا نہیں کاروانِ وجود،      کہ ہر لحظہ ہے نازہ شانِ وجود  
 سمجھنا ہے نوراز ہے زندگی      فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی  
 بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند      سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند  
 اُلجھ کر سلجھنے میں لذتِ اسے      تڑپنے پھڑکنے میں راحتِ اسے  
 ہوا جب اسے سامنا موت کا      کھٹن تھا بڑا تھا مناموت کا  
 اگر کہ جہاں کھانا ہے      یہی زندگی موت کی گھات میں

مذاقِ دوئی سے بنی نوج نوج      اٹھی دشت گہسار سے فوج فوج  
 گل اس شلخ سے ٹوٹتے بھی رہے      اسی شلخ سے پھوٹتے بھی رہے  
 بڑی نیز جولاں بڑی زود رس      ازل سے ابد تک دم یک نفس  
 یہ محوج نفس کیا ہے تلوار ہے      خودی کیا ہے تلوار کی دھار ہے  
 خودی کیا ہے رازِ درونِ جیا      خودی کیا ہے بیدارگیِ کائنات  
 ازل سے ہے کشمکش میں ایسر      ہوئی خاکِ آدم میں محدثِ پذیر  
 بہر حال پوری کائنات میں حیات کے ارتقا کے مجموعی نمائشے، کو  
 پیش نظر رکھے، بغیر انسان کا مقام اور اس کا تخلیقی مقصد میں نہیں کیا  
 جاسکتا۔ ہر گساں نے اسی لئے تفصیل سے حیات کے ابتدائی مظاہر کا جائزہ  
 کیا ہے۔ نباتات اور حیوانات میں امتیاز ہی فرقِ محض یہ نہیں کہ،  
 اُن کے بعض خصائص مختلف ہیں۔ بلکہ یہ کہ اُن کا رجحان یہ ہے کہ وہ ان  
 خصائص کی مختلف شکلوں پر زور دیتے رہتے ہیں، نباتات حیوانات  
 سے اس طرح مختلف ہیں، کہ وہ براہِ راست ہوا، پانی اور زمین  
 سے جمادی عناصر کو بندوبست کر کے منظم مادے کی تخلیق کر سکتے ہیں، حیوانات  
 کی انبیانی خصوصیت یہ ہے، کہ اُن کا عام رجحان مکان میں نقل و حرکت  
 کرنے کا ہے۔ پر غلامِ اس تہِ خدائی خالیہ جو ایک جونی جھلی سے گہرا ہوا ہے  
 نباتات کو سکون اور بے حرکتی پر مجبور کئے ہوئے ہے، نقل و حرکت اور شعور

میں ایک ایسا رشتہ ہے جو آسانی سے نظر آ سکتا ہے۔ اعلیٰ تر حیاتی نظاموں کا شعور بعض دماغی انتظامات سے وابستہ معلوم ہوتا ہے، عصبی نظام، جتنا ترقی پسند ہوگا، اتنی ہی زیادہ اور صحیح حرکات میں سے انتخابات کے امکان پیدا ہوتے جائیں گے، اور ان حرکات سے جو شعور، وابستہ ہے، وہ اتنا ہی واضح اور صاف ہونا چاہئے گا۔ اس لحاظ سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حیوان کی امتیازی خصوصیت حس اور پیدا شعور انتخابات میں شعور خواہیدہ ہے، اور بے حسی طاری ہے۔ نباتات کو اسی سکون اور بے حرکتی کے عالم میں عناصر سے اپنی جمادی خوراک مل جاتی ہے۔ حیوانات کو اپنی غذا کی تلاش میں نقل و حرکت کرنا پڑتا ہے اس لئے اُن کا ارتقا میلان حرکت کی سمت ہوا ہے، اور اس کے نتیجے کے طور پر ایک ایسے شعور کی سمت جو واضح سے واضح تر و بین سے وسیع تر ہونا چاہتا ہے،

حیوانی نقل و حرکت اور اُس کے شعور سے انتخاب کے امکانات بھی بہت زیادہ وسیع ہو جاتے ہیں، اس مرحلے پر پہنچ کر برگساں کا نظام فکر ایک اور مسئلے کو جذب کرتا ہے، یہ مسئلہ لا قدریست یا عدم تعین کا ہے، زندگی کا ایک کام یہ بھی ہے کہ وہ مادے میں کسی نہ کسی طرح کا عدم تعین پیدا کرے، اپنے ارتقا کے دوران میں زندگی ایسے۔

ایسے اشکال پیدا کرتی جاتی ہے، جو پہلے سے متیقن نہیں۔ اور جن کے متعلق کوئی پیش قیاسی نہیں کی جاسکتی، یہ اشکال جتنے ہی زیادہ غیر متیقن ہوں۔ اتنی ہی ان کے عمل کی آزادی بڑھتی جاتی ہے، یہ آزادی انسان میں اتنا کم ہو چکی ہے۔ جس کے ہاتھ ہر طرح کے کام پر قادر ہیں، بنی نوع انسان جو ساری دنیا کو اپنی ملکیت سمجھتی ہے یقیناً اعلیٰ ترین نوع ہے۔ دیگر ہر کی ہڈی والے جانوروں کا سلسلہ انسان پر منہنی ہوتا ہے۔ لیکن جانوروں کے بہت سے ذی مغاہل سلسلے بالخصوص بعض چھل نما پر رکھنے والے کیڑے چوڑیلوں کے متعلق کہہ گیا ہے۔ کہ جس طرح انسان زمین کی سطح کا بادشاہ ہے۔ اسی طرح چوڑیل زمین کی سطح کے نیچے کی پرست کی ملکہ ہے، جو در و در جانداروں میں کیڑے اور بالخصوص ذی مغاہل کیڑے ارتقا کا انتہائی نقطہ ہیں، اور دیگر ہڈی والے جانوروں میں انسان جبلت کی نشوونما اور کسی نوع میں اتنی نہیں ہوئی جتنی کیڑوں کے ذی مغاہل سلسلوں میں اس لئے تنزل کے سلسلوں سے قطع نظر نظر یہ مرتب کیا جاسکتا ہے۔ کہ حیوانی سلطنت میں ارتقاء نے دو راستے اختیار کئے ہیں۔ ایک وہ جو جبلت کی طرف جاتا ہے۔ دوسرا وہ جو عقل کی طرف جاتا ہے۔ جسے انسان نے اختیار کیا ہے، شروع میں عقل اور جبلت دو عقل حیوانی کی اصل ایک تھی۔ اور ایک کا دوسری میں دخل اور شمول تھا۔ اب بھی ان

میں اشتراک کے آثار ہیں۔ لیکن اس ارتقاء یافتہ حالت میں عقل اور جبلت کا ساتھ جہاں کہیں نظر آتا ہے۔ اُس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک دوسری کی کمی کو پورا کرتے ہیں۔ اور ایک دوسرے کی کمی وہ عقل اس لئے مگرہ کرتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ جبلت جو جلی ہے۔ وہ عقل میں عقل کی متغداد ہے، عقل کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مصنوعی اشیا بنا سکتی ہے، خصوصاً وہ اوزار بنانے کے اوزار بنا سکتی ہے۔ اور وہ اپنے مصنوعات میں بڑی غیر معمولی وسعت اور تنوع پیدا کر سکتی ہے؛

اقبال تے تمجا ورہ مابین خدا و انسان“ میں عقل کی اسی تخریبی اور تیسری صلاحیت کو بیان کیا ہے۔ انسان جواب دیتا ہے؛

تو شب آفریدی چسراغ آفریدم،

سفال آفریدی ایام آفریدم،

بیابان و کہسار و راغ آفریدی،

خیابان و گلزار و باغ آفریدم،

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم

من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

برگساں کے نزدیک جبلت اور عقل میں فرق یہ ہے کہ تکلیف یافتہ



جہد متکمل اوزاروں کو استعمال اور کبھی کبھی ان کی تعمیر کرتی ہے، تکمیل یا فنہ، عقل غیر متکمل اوزاروں کو بناتی اور انہیں استعمال کرتی ہے، جبلت (جیونی عقل) کا اقبال کے نظام فکر میں کوئی مقام نہیں، اور اقبال کے یہاں عشق یا وحدان ایک بہت اعلیٰ تر صفت ہے، جس کا عمل مافی نہیں، بلکہ روحانی سطح پر ہوتا ہے، مقاصد افرینی برگساں کے نزدیک عقل کا ایک تخلیقی عمل ہے، مقاصد افرینی اقبال کے نزدیک عقل اور عشق دونوں کا تخلیقی عمل ہے۔ برگساں کے نزدیک جب عقل ایک ضرورت کو پورا کر چکتی ہے، تو ایک اور سی ضرورت کی تخلیق کرتی ہے۔ جبلت کی طرح وہ اپنے اطراف عمل کا ایک محدود دائرہ نہیں بناتی، جس دائرے کے اندر جبلت سے ممتاز جاڑا ریکٹرا سرنگتا رہتا ہے۔ عقل سرگرمی کا میدان لا محدود ہے جس میں وہ آگے سے آگے بڑھتی جاتی ہے، اور اتنی ہی زیادہ آزادی حاصل کرتی جاتی ہے، عقل کے ہاتھ میں ایک بہت بڑا حربہ اُس کی قوت اظہار یعنی زبان ہے، لیکن عقل کے بھی بعض بڑے شدید حدود ہیں، اُس کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ حیات کو اُسانی سے سمجھ نہیں سکتی، اس کے برعکس جبلت کی تشکیل ہی حیات کے سانچے پر ہوتی ہے۔ عقل اور جبلت دونوں بعض ایسی حدود کی گرفتار ہیں جن کی وجہ سے حیات کے بہت سے حقائق معلوم نہیں ہو سکتے، ایسی بہت سی چیزیں ہیں جنہیں عقل ہی تلاش کر سکتی ہے۔ مگر جنہیں وہ اپنی کبھی نہ پاسکے گی۔

صرف جبلت ہی ان چیزوں کو پاسکتی ہے۔ مگر وہ انہیں کبھی تلاش نہ کرے گی۔۔۔

اس لئے ابتدائی حیوانی سطح پر بعض سمیٹوں میں بعض نقاط پر علم کے امکانات معدوم ہو جاتے ہیں۔ یہاں برگساں نے علم کے ایک اور ذریعے کا پتہ بتایا ہے یہ وجدان ہے۔ یہاں برگساں کے نظام فکر کا سلسلہ پھر اقبال سے ملتا ہے یہ وجدان اقبال کا عشق ہے۔ جس کی پہنچ وہاں ہے، جہاں عقل تک پہنچتے ہیں وجدان کے متعلق برگساں کا تصور یہ ہے کہ وہ حیات کی انتہائی باطنیت کی طرف ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ برگساں کے خیال میں وجدان وہ جبلت ہے جو بے لوث اور غیر جانبدار ہو گئی ہو جو خود آگاہ ہو جس میں اپنے موضوع پر غور کرنے اور عکس پذیر ہونے اور اسے لا محدود طور پر وسیع کرنے کی صلاحیت ہو۔ جہاں وہ علم حاصل نہ ہو سکے جو خالص عقل کے ساتھ مخصوص ہے۔ وہاں وجدان ہمیں وہ راستہ دکھا سکتا ہے۔ جو عقل کو نظر نہیں آ سکتا وجدان اس طرح عقل کی تکمیل کرتا ہے۔ یہی وہ مسئلہ ہے جسے اقبال نے یوں بیان کیا ہے؛

ہر دوہ منزسے رواں ہر دو امیسکارواں  
عقل بہ جیلہ می برد، عشق برد کشاں کشاں،

عشق زپا در آورد چشمہ شمش جہات را

دست دراز می کند تا بہ طناب کہکشاں ،

وہ جزد جو "نطرت روح الامین" کے ساتھ ہوں اقبال کے نزدیک وجدان یا عشق سے بہت قریب ہے۔ نطرت روح الامین کا نہ ہونا جراثمت زندان کی کمی ہے۔ اور اقبال کے نزدیک عشق کے مقابل یہی عقل کی کمزوری ہے جو عشق یلح آبادی نے ایک مہل سی رباعی میں اقبال پر چوٹ کی ہے۔ لیکن معلوم یہ ہوتا ہے۔ کہ وہ اقبال کے کلام میں عقل اور عشق کے تصورات کو سمجھ نہیں سکے، جو عشق صاحب نے لکھا ہے :

سوئے ہوئے فتنوں کو جگا دیتی ہے،

بھاگے ہوئے ذہنوں کو سلا دیتی ہے

جس قوم کے اعصاب پر عورت ہے سوار

وہ عقل سے عشق کو بڑھا دیتی ہے

اقبال کا "عشق" کوہ عشق نہیں، جو جویش کی زندان شاعری کا موضوع

ہے۔ اقبال نے تو برگساں سے ذرا اختلاف کر کے عشق نیا وجدان اور

عقل میں ایک طرح کی بنیادی ہم اصلی ایک طرح کا اشتراک تلاش کیا،

ہے۔ وہ دوق نگرہ جو عشق یا وجدان کی خصوصیت ہے، عقل میں بھی

موجود ہے۔ لیکن عقل میں جراثمت زندان کی کمی ہے :

عقل ہم عشق است و از ذوق نگہ بیگانه نیست،  
لیکن آل بے چارہ با آل جبرائیل رندانہ نیست

قعدہ مختصر انسان میں وجدان کو عقل کی محدودیت اور جبلت کی عدم  
موجودگی کا علاج تجویز کر کے ہوگیاں نے انسان کے مقام کو، ارتقاء  
تخلیق میں یوں متعین کیا ہے۔ کہ حیات کا اگر کلی طور پر مشاہدہ کیا جائے  
تو اس کی مثال ایک بہت ہی بڑی طاقتور موج کی سی ہے۔ جو ایک  
مرکز سے نکل کر باہر کی طرف پھیلتی ہے۔ اپنے محیط پر ہر جگہ وہ گھیر  
جاتی ہے۔ اور اس میں اہتر از پیدا ہو جاتا ہے۔ صرف ایک نقطہ  
ایسا ہے، جہاں یہ بندش ٹوٹ گئی ہے۔ اور حیات کی رُخ آزادی کے  
ساتھ آگے بڑھ گئی۔ نکل اور نوع انسانی اسی آزادی کو اپنے آپ میں تجربہ  
کرتی ہے۔ انسان کے سوا اور ہر جگہ شہور رک گیا ہے۔ انسان میں  
اس کی رفتار اور روانی نہیں رکی، انسان لا محدود طور پر حیاتی حرکت  
کو جاری رکھتا ہے۔ حالانکہ اپنے ساتھ وہ ان تمام چیزوں کو نہیں کھینچتا،  
جو حیات اپنے ساتھ لئے جلتی ہے۔ ارتقاء کے دوسرے خطوط پر ان  
دوسرے رجحانات نے سفر کیا ہے۔ جو حیات میں مضمر ہیں۔ اور چونکہ  
ہر شے ہر دوسری شے میں نفوذ و سرایت کرتی ہے۔ اس لئے  
انسان نے یقیناً ان دوسرے رجحانات کا بھی کچھ اثر اپنے میں محفوظ

رکھا ہے۔ مگر بہت ہی تھوڑا سا یوں کہیے کہ ایک مبہم اور بے صورت ہستی نے جسے ہم چاہے انسان کہہ لیں، چاہے فوق البشر اپنی تکمیل اور واقعیت کی کوشش کی ہے۔ اور محض اس طرح کامیابی حاصل کی ہے۔ کہ یہ ہستی اپنا ایک جمعہ وجہ کی طرح راستے میں تارائی؛

ارتقاء تخلیقی کا تصور جسے ایک مربوط اور مکمل فلسفیانہ نظام کی صورت میں برگساں نے پیش کیا ہے۔ ڈارون کے بعد سے یورپ کے ادب پر اس صدی کے اوائل تک حاوی رہا۔ برنارڈ شا نے برگساں سے ارتقاء تخلیقی اور طاقت جات کے نظریے لئے اور ان میں یہ تصرف کیا کہ فوق البشر انسانی معاشرے یا افراد کی ترقی سے نہیں بلکہ حیاتی ارتقاء سے پیدا ہوگا، برنارڈ شا کے فوق البشر کا تصور اگرچہ فی تشے کا پروردہ تخیل ہے۔ مگر وہ کسی طرح خیر و شر سے ماورا نہیں اقبال کے انسانِ کامل اور برنارڈ شا کے فوق البشر میں بعض مشابہتیں ہیں۔ مثلاً دونوں خیر پرست ہیں، اور دونوں جس سیاسی نظام کی طرف مائل ہیں۔ وہ کسی نہ کسی طرح کی اشتراکیت ہے۔ لیکن ”وجدان“ کا برنارڈ شا کے فوق البشر کی ترکیب یا اس کی تخلیقی صلاحیت میں کوئی دخل نہیں،

ارتقاء تخلیقی کا تصور جس کا مقصد انسانِ کامل ہے۔ اقبال کی

فکر میں دواسالیب سے نمایاں ہے۔ ایک تو رمزی طور پر ان کی شاعری میں اگرچہ کہ شاعری میں جب وہ انسانِ کامل یا قلندر یا مردِ مومن کا ذکر کرتے ہیں، تو اُس کی خصوصیات صاف صاف گناتے ہیں۔ پھر بھی وہ رمزی سلسلہ جو مظاہر کائنات اور جمادات سے شروع ہو کے، نباتات اور حیوانات کی منازل و رموز سے ہوتا ہوا انسان تک پہنچتا ہے، اور پھر انسانِ کامل کے تصور پر تکمیل پاتا ہے۔ ذرا غور اور تفصیل بیان کا محتاج ہے، دوسرا اسلوب وہ ہے جس کا ہم ذکر کر آئے ہیں، اپنے خطباتِ اسلامی فکر کی تشکیل جدید، میں انہوں نے ارتقاءِ تخلیق کے نظریے کو اسلامی فکر اور فلسفے کی روشنی میں پرکھا ہے۔

اقبال کا اہم ترین اجتہاد یہ ہے کہ نظریہ ارتقاء نہ صرف اسلامی فلسفے میں بلکہ قرآنی تعلیم میں مکمل طور پر موجود ہے۔ اسلام میں ریاضیاتی فکر کے ساتھ ہی ساتھ ارتقاء کا تصور بھی صورت اختیار کرتا رہا، چارتر نے سب سے پہلے اس پر غور کیا، کہ دور دور کے سفر اور مقامات کی تبدیلی سے چڑیوں کی زندگی میں طرح طرح کی تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں، ابنِ مسکویہ نے اس کو ایک مخصوص نظریے کی شکل دی۔ اور اسے اپنی مذہبی تصنیف الفوج الاصفیٰ جگہ دی۔ پھر اقبال نے ابنِ مسکویہ



کی کتاب سے ایک اقتباس دیا ہے۔ ابن مسکویہ کے نزدیک بنائی زندگی کو ارتقا کے ابتدائی مراحل میں اُگنے اور پھیلنے کے لمبے بیج کی ضرورت نہیں ہوتی، اس قسم کی بنائی زندگی جمادات سے صرف اس حد تک مختلف ہے، کہ اس میں حرکت کی ذرا سی صلاحیت ہے۔ حرکت کی یہ صلاحیت بنائی زندگی کے اعلیٰ تر نمونوں میں اور زیادہ بڑھتی جاتی ہے۔ کیونکہ اس اعلیٰ تر مرحلے پر بنائی پودا اپنی شاخیں پھیلاتا ہے اور بیج کے ذریعے اپنی نوع کو باقی رکھنے کی کوشش کرتا ہے جب ہم اُن درختوں تک پہنچتے ہیں جن کے تنے پتیاں اور پھل ہوتے ہیں، تو حرکت کی طاقت اہستہ اہستہ بڑھ جاتی ہے۔ بنائی ارتقا کی آخری منزل انگوڑی کی پلوں اور کھجور کے درخت میں نظر آتی ہے۔ جو گویا حیوانی زندگی کی چوکھٹ پر کھڑے ہیں کھجور کے درخت میں جنسی فرق صاف نمایاں ہے۔ جڑوں وغیرہ کے علاوہ کھجور کا درخت اپنے اندر ایک ایسی چیز کو بھی نشوونما دیتا ہے جس کی حیثیت وہی ہے جو منر کی جیولن کے لئے ہے۔ جس کی سلامتی پر کھجور کے درخت کی زندگی کا دار و مدار ہے، یہ گویا حیوانی زندگی کا دیرباچہ ہے۔ حیوانی زندگی کی طرف پہلا قدم زمین میں جڑوں کی قید سے آزادی ہے۔ اسی سے شعوری حرکت شروع ہوتی ہے۔ یہ حیوانیت کی پہلی منزل جس میں سب سے پہلے جس جس اور سب سے آخر میں جس جس بے عمارت پیدا



ہوتا ہے۔ جو اس کے نشوونما کے ساتھ حیوانِ آزاد کی حرکت حاصل کرنا ہے، جیسا کہ کیڑوں حشرات الارض حیوانیوں اور مکھیوں کی مثال سے ظاہر ہے۔ حیوانیت کا کمال چار پایوں میں سے گھوڑے میں اور طیور، میں سے شاہین میں ظاہر ہوتا ہے، اور بوزینہ میں حیوانیت بالآخر انسانیت کی سرحد تک پہنچ جاتی ہے، کیونکہ ارتقا کے پیمانے میں بوزینے کا مقام انسان سے محض ایک درجہ نیچے ہے، مزید ارتقا سے وہ طبعیاتی، تبدیلیاں پیدا ہوتی ہیں، اور ان کے ساتھ امتیاز اور روحانیت کی بڑھتی ہوئی قوتیں۔ یہاں تک کہ انسانیت وحشی پن کے دور سے نکل کے تمدن اختیار کر لیتی ہے؛

ابن مسکویہ کے اس نظریے کے علاوہ جو مغربی ارتقایت سے اس قدر ملتا جلتا ہے، اتبال نے ایک اور جگہ رومی کے خیالات کی مثال بھی دی ہے، ارتقا کے متعلق رومی کے اشار بہت مشہور ہیں اتبال نے ان کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے۔ کہ انسان کے حیاتی مستقبل کے متعلق ان میں بڑا جوش امید و آرزو ہے، اسلامی ارتقایت

---

۱۔ ”اسلامی فکر کی تشکیلِ جدید“ طبع روم صفحہ ۱۳۴  
 ۲۔ ”اسلامی فکر کی تشکیلِ جدید“ طبع روم صفحہ ۱۸۵؛

کی یہ رجائیت بڑی خاص چیز ہے۔ کیونکہ ایسویں صدی میں مسئلہ ارتقا کو جب زیادہ تفصیل سے چینی کیا گیا تو اس سے قنوطیت اور یاسیت پیدا ہوئی، جو کم و بیش تمام جدید مغربی ارتقائیتوں کی تحریروں میں موجود ہے۔ ڈارون کی میکانی ارتقائیت کا یاسیت پر ختم ہونا لازمی تھا۔ لامادک کے یہاں جس قسم کی محدود آزادی کا تجل تھا اس میں بھی رجائیت کی گنجائش بہت کم تھی، یاسیت کا باعث زیادہ تر یہ تھا کہ سائنسی بنیاد پر اس کا کوئی ثبوت نہیں، کہ وہ عمیق امتزاج اور ترکیب جس سے انسان برتن ہے مادی طور پر اس میں کوئی اضافہ ممکن ہو سکتا ہے۔ اس یاسیت کا اثر جدید انگریزی ادب کے تمام ارتقائیتوں میں نمایاں ہے۔ سیوئل بلر جو ڈارون کی میکانیت کا دشمن ہے یاسیت سے اپنے آپ کو محفوظ نہیں رکھ سکتا۔ اور مجوہن پناہ لیتا ہے ایچ۔ جی۔ ویلز میں جہاد اب کے سائنس ارتقائیں میں سب سے ممتاز ہے۔ یہ یاسیت سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ ”زندگی کی سائنس“ جو ایچ۔ جی۔ ویلز نے عملہ جدید کے نامی انگریز ماہر حیاتیات جولین ہکسٹن کے اشتراک کے ساتھ لکھی ہے جا بجا اس یاسیت کا اظہار

کرتی ہے، ایچ جی، ویلز کے خیال میں ایک واحد نوع کی حیثیت سے انسان کی ابتدا اس غیر مہمان نواز دنیا میں ایک عارضی مہم ہے۔ اس نواز دہنے آہستہ آہستہ اپنے وجود کا حق قائم کر لیا۔ اور اپنی موجد عقل کے زور سے تمام مخلوق پر حکومت شروع کی۔ مگر پھر وہ راستے سے ہٹ گیا، وہ جماعتوں میں بٹ گیا، اور جماعتیں ایک دوسرے سے حسد کرنے لگیں، دشمنی شروع ہو گئی۔ وجہ یہ ہے کہ انسان نے اپنی تقدیر کی غلط تعبیر کی، اپنے جنگ کے مقصد کو بھول کے بجائے فطرت سے لڑنے کے وہ آپس میں لڑنے کٹنے اور مرنے لگا، اس انسان کے حیاتی نظام میں فطرت کی بہت سی کامیابیاں ہیں، لیکن بہت سی غلطیاں بھی ہیں، اُس کی طبیعت ایک مرکب اور غیر متوازن میکانیت ہے، اُس کا جس اجتماعی ابھی بالکل ابتدائی معیار میں ہے۔ اُس کے روحانی تجربے خف فریب ہیں، کیونکہ ابھی وہ حیوان ہی تو ہے۔ جسے زبان اور اس لئے خیال پر قدرت حاصل ہو گئی ہے؛

اس قسم کی قوت طبیعت کی وجہ سے مغربی ادب اور خصوصاً انگریزی ادب میں ارتقاء کیئت کے خلاف ایک رد عمل کی تحریک بھی نظر آتی ہے۔ جس نے رومن کیستو لک یا ایگلو کیستو لک خدمت پرستی اور راسخ العقیدگی میں پناہ لی۔ اس تحریک میں نمایاں نام جی۔ کے چپٹر مین

کا ہے، جس نے ارتقائیت سے پیدا ہونے والی قنوطیت کا اکثر تذکرہ کیا ہے۔ اور اس قنوطیت کے ساتھ ارتقائیت کی قدر سے بھی انکار کیا ہے۔  
 ٹی۔ اس۔ ایلیٹ جو اس رد عمل کا دوسرا نامی علم بردار ہے۔ ارتقائیت کے ٹوڑ پر اور علم الانسان کی روشنی میں یہ نظریہ پیدا اور پیش کرتا ہے کہ ایک طرح سے اگر تاریخ نہیں تو کم سے کم تاریخی تحریکیں تصورات اور مناقشات اپنے آپ کو ہمیشہ سے دہراتے آئے ہیں ہمیشہ دہرتے رہیں گے، انسان کی زندگی پیدائش اور افزائش نسل اور موت کے سوا کچھ نہیں، اگر شائق کہیں مل سکی ہے۔ تو صورت کیتھولک عیسائیت میں، جہاں وہ سکون اور آرام ہے۔ جو ہم کی سرحدوں سے ماورا

ہے۔۔۔ اسی طرح کی قنوطیت کے بعض بعض شعرا تباہی کے یہاں بھی مل جاتے

ہیں۔۔

مثلاً :-

ہے نقش اگر باطل تکرار سے کیسا حاصل

کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارذانی،

لیکن اس طرح کی قنوطیت کی انباں کے نظام فکر میں کوئی جگہ نہیں

وجہ یہ ہے کہ وہ ارتقا کے سائنسی نہیں۔ بلکہ فلسفیانہ تصور کے حامل ہیں

سائنسی ارتقائیت سے جو قنوطیت پیدا ہوئی اُس کو زیادہ گہرا کرنے والی وجہ دراصل انسانی گروہوں کی آپس کی کشمکش ہے۔ یعنی نوع انسانی اپنے آپ کو ایک اجتماعی وحدت نہیں سمجھتی۔ بلکہ غلط اور تنگ گروہوں یعنی نسلوں جنرانیاتی قوموں وغیرہ کی بنیاد پر اپنی تقسیم و بقیسیم کرتی ہے۔ اور وہ طاقت جو نوع انسانی کو مجموعی طور پر فطرت کو تسخیر کرنے میں صرف کرنی چاہئے تھی۔ آپس کی خانہ جنگی میں ضائع ہو جاتی ہے۔ یہ تصور اقبال کے یہاں بار بار ملتا ہے:

انسان کی ترقی کے امکانات کی اُس محدودیت کے مقابلے کے لئے جو مغربی حیاتی ارتقا کے نظریوں کا لازمی نتیجہ ہے، مغربی فلسفے نے کسی نہ کسی طرح کے فوق البشر کے تصور کی طرف توجہ منحطف کی۔ نئے نئے کے فوق البشر کا تصور یہ یقین کرنے کی کوشش ہے۔ کہ ارتقا کی موج انسان کو بھی اپنے پیچھے چھوڑتی ہوئی بہت آگے بڑھ سکتی ہے۔ مگر اقبال کے خیال میں نئے نئے بھی اس طرح قنوطیت سے اپنا دامن نہیں بچا سکتا۔ کیونکہ اُس کا فوق البشر ابدی نگرار کی بھول بھلیاں میں الجھ جاتا ہے اور اس طرح ارتقا کے بنیادی تصور پر ہی کاری ضرب لگتی ہے؛

برگساں جس نے حیاتیات کی بنیاد پر اپنا تخلیقی ارتقا کا فلسفہ کھڑا کیا ہے۔ قنوطیت کو بہت پیچھے ہٹا دیتا ہے اس کی وجہ زیادہ تر،

دورانِ خالص اور جوشِ حرکتِ حیات کے کامل عدمِ تعین کا تصور ہے۔  
 اقبال جس غایت کے قائل ہیں، اُس کی بھی برگساں کے جوشِ حرکتِ حیات  
 کی آزاد رُف میں گنجائش نہیں، انسان کی طاقتِ صلاحیت اور امکانات  
 کے متعلق برگساں کے فلسفہ میں بڑی رجائیت ہے، وہ فوقِ البشر کی  
 طرف اشارہ کرتا ہے، مگر وہ اپنے تخلیقی ارتقا کے نظریے کو فلسفیانہ  
 تفصیل کے ساتھ فوقِ البشر کے کسی نئے تصور تک نہیں پہنچاتا؛

برگساں اور فی نشے کے شاکر دبرنڈشا نے بھی ادب میں،  
 رجائیت کی طرف چلنا چاہا ہے۔ مگر اس رجائیت تک برنڈشا کا  
 راستہ بھی تلوار کی دھار سے ہو کر جانا ہے موجودہ انسان کی ترقی و شعور و  
 کے راستے فوقِ البشر تک پہنچا برنڈشا کے نزدیک ناممکن ہے۔  
 فوقِ البشر کا ارتقا حیاتی طور پر ہی ہو سکتا ہے۔ مگر کب اور کیسے  
 اور کیونکر؟ اس سوال کا نہ برنڈشا کے پاس کوئی جواب ہے،  
 نہ اس کو حل کرنے کی فلسفیانہ صلاحیت، کیونکہ شاکر تمام تصورات  
 برگساں اور فی نشے کے نظریوں کے پیوند میں؛

اقبال کا عقدہ یہ ہے۔ کہ رجائیتِ حرکت کے ساتھ وابستہ  
 ہے، اور حرکت کی کوئی انتہا نہیں، ایسی رجائی حرکیت اقبال کے  
 خیال میں اسلامی ارتقا جیت کے تصورات میں ڈھونڈ ہی جاسکتی ہے



سقطرات نے اپنی توجہ محض انسانی دنیا پر مرکوز رکھی، اس کے لئے انسان کا اصلی سبق انسانِ نغاء و رختوں حشرات الارض اور ستاروں کی دنیا نہیں یہ قرآن کی روح عمل سے بالکل مختلف ہے، کیونکہ قرآن کے لحاظ سے معمولی سی شہید کی مکتبی تک بھی الہام الہی پہنچتا ہے، قرآن مسلسل اپنے ماضی کی توجہ ہوائوں کی دائمی تبدیلی لیل و نہار کی گردش، بادلوں، ناروں بھرے آسمان اور مکانِ لامحدود میں تیرنے والے ستاروں کی طرف مبذول کرنا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر اسلامی مفکرین کی ارتقاءیت کی بنیاد قرآنی تعلیم ہے، تو حیاتی ارتقاء سے انسان کو کیونکر وابستہ کیا جاسکتا ہے، کہتے ہیں کہ انسانِ جنت میں نغاء اور وہاں سے نکال لا گیا اس کے کیا معنی ہیں، اقبال نے مہلاؤم کے مسئلے کی پوری تفسیر اسلامی فکر کی تشکیلِ جدید میں کی ہے،

زوالِ آدم کے قصے کے متعلق اقبال لکھتے ہیں، کہ اس قصہ کے بیان کرنے میں قرآن نے ایک حد تک پرانے علامات و رمزاتی رکھے ہیں، لیکن بنیادی طور پر قصہ کو اس طرح بدل دیا ہے، کہ اس سے بالکل نازہ معنی پیدا ہوں، اکثر قصوں کو قرآن میں اس طرح بدل کر بیان کیا گیا ہے



کہ اُن میں نئی روح دوڑائی جائے لیکن بہت کم مسلم اور غیر مسلم طلباء نے اسلام نے یہ سمجھنے کی کوشش کی ہے، قرآن جب یہ بیان فرماتا ہے، تو اُس کا مقصد تاریخ نگاری نہیں۔ ان قصوں کو کسی عالمگیر اخلاقی یا فلسفیانہ اہمیت کے مقصد کا ذریعہ بنایا جاتا ہے۔ اسی لئے اکثر ایسے اشخاص اور مقامات کے نام نہیں آئے ہیں، جن کی وجہ سے قصہ ایک مخصوص تاریخی واقعہ معلوم ہو، ایسی تفصیلات کو بھی خارج کر دیا گیا ہے۔ جن کا تعلق کسی مختلف نظام احساس سے ہے؛

زوالِ آدم کے قصے کی تفسیر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ اس قصے کو ہم قدیم دنیا کی ادبیات میں مختلف پیرایوں میں پاتے ہیں، اس کی نشوونما کے مختلف مدارج کی نشان دہی کرنا اور اس کی تشکیل اور رفتہ رفتہ تبدیلی کو وضاحت سے بیان کرنا ناممکن ہے۔ لیکن اگر ہم اس کی سامی شکل ہی کو پیش نظر رکھیں، تو یہ قیاس غائب معلوم ہونا ہے کہ یہ قصہ ابتدائی انسان کی یہ کوشش ہے کہ وہ اپنے آپ کو اپنی اس بے حد واہتہار و مصیبت کی داستان سمجھائے جو اس دنیا کے ناموافق ماحول میں اسے پیش آئی، اس ناموافق ماحول میں بیماری، موت اور طرح طرح کی دشواریاں تھیں، جن کا مقابلہ کر کے زندہ رہنا اسے بڑا مشکل معلوم ہوتا تھا۔ چونکہ فطرت کی طاقتوں پر اس کا اختیار نہ تھا، اس لئے یہ قدرتی

اگر ہے۔ کہ زندگی کے متعلق اس کے نقطہ نظر میں یاسیت تھی۔ چنانچہ  
 بابل کے ایک قدیم کتبے میں ایک سانب رجنی علامت، درخت اور  
 ایک عورت کی تصویر ہے، جو ایک مرد کو ایک سیب دوشیزگی کی،  
 علامت دے رہی ہے، اس اسطور کا مطلب واضح ہے — ایک  
 فرضی مقام عیش سے انسان کا زوال انسانی جوڑے کے پہلے جنسی میل کی وجہ  
 سے ہوا۔ یہ داستان توریت مقدس کی کتاب آفریش میں بھی بیان کی گئی  
 ہے۔ لیکن اگر مقابل کیا جائے تو قرآن میں اس کے بیان کی صورت بالکل  
 مختلف ہے:

قرآن میں سانب اور پسلی کے واقعات نہیں بیان کئے گئے ہیں،  
 سانب کا ذکر اس لئے نہیں کیا گیا، کہ فقے سے اس جنسی بنیاد کو خارج  
 کر دیا جائے، جس کے ساتھ اس فقے کی یاسیت وابستہ ہے۔ پسلی  
 سے حوا کے پیدا ہونے کا واقعہ جو توریت میں مذکور ہے، قرآن میں  
 اس لئے بیان نہیں کیا گیا، کہ اس فقے کو تاریخ سے بالکل منقطع کر دیا  
 جائے، توریت میں انسانوں کے پہلے جوڑے کی آفریش بنی اسرائیل  
 کی پیدائش کے سلسلے میں بیان کی گئی ہے۔ یہاں تک کہ قرآن کی وہ  
 آیت جو بحیثیت ایک زندہ ہستی کے انسان کی اصل وابتدا کے متعلق ہے  
 اُن میں لفظ ”لَبْثَرُ“ یا ”انسان“ استعمال ہوا ہے نہ کہ ”آدم“۔ قرآن میں لفظ

آدم انہیں مواقع پر استعمال ہوا ہے جب اُس سے خلیفۃ اللہ فی الارض مراد لی گئی ہے۔ بطور اشخاص کے نام کے ”آدم“ اور ”حواء“ قرآن پاک میں نہیں استعمال کیے گئے ہیں۔ تو ریت میں آدم کے از نکاب نافرمانی کی وجہ سے زمین پر لعنت بھیجی گئی ہے۔ قرآن اس کا اعلان کرتا ہے کہ زمین انسان کے بود و باش کا مقام اور اس کے نفع کا ذریعہ ہے۔ اقبال کا یہ بھی اجتہاد ہے۔ کہ لفظ ”جنت“، ”باغ“ اسے کوئی ماورائے حواس فردوس مراد نہیں، جس کے متعلق یہ فرض کر لیا جائے کہ انسان اُس سے اس زمین پر پھینکا گیا، انسان اس زمین کے لئے کھینچی نہیں تھا، اقبال نے ”جنت“ سے انسان کی ابتدائی حالت کا وہ تصور مراد لیا ہے۔ جب کہ وہ اپنے ماحول سے عملی طور پر مربوط نہیں ہونے پایا تھا۔ اور اس لئے وہ انسانی ضروریات کی بیش زنی نہیں محسوس کرتا تھا۔ انہیں ضروریات کی پیدائش کے بعد سے انسانی تمدن کا آغاز ہوتا ہے۔

اس طرح اقبال کی تفسیر کے بموجب زوالِ آدم کا جو قہقہہ قرآن میں ہے اس کو اسے پر افسان کے غودار ہونے سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ اس کا مقصد حلی طلب اور بھوک کی ابتدائی حالت سے انسان کے بلند ہونے ایک آزاد خودی کی نشوونما کی صورت حاصل کرنے، شک و نافرمانی کے، قابل ہو سکے گی، حالت کا اظہار ہے زوال سے کوئی اخلاقی عیب یا گناہ

مراد نہیں۔ بلکہ یہ سادہ شعور سے انائی شعور کی پہلی چمک کی جانب انسان کا عمل تبدیلی ہے، یہ فطرت کے خواب سے ایک طرح کی بیداری ہے۔ جو کسی کی اپنی ذات میں ذاتی علیت کی دھڑکن کے ساتھ واقع ہوئی ہو، انسان کی نافرمانی کا پہلا عمل اس کی آزادی انتخاب کا پہلا عمل بھی ہے، اور یہی وجہ ہے کہ قرآن میں یہ نفع جس طرح بیان کیا گیا ہے۔ اس کے نتیجے کے طور پر آدم کی پہلی غلطی معاف کر دی گئی ہے؛

اس داستانِ زوال کی مزید تشریح کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ خودی کی فطرت ہی یہ ہے کہ اپنے آپ کو بطور خودی باقی رکھے، اس مقصد کے لئے وہ علم، اپنی افزائش اور طاقت کے حصول کی جستجو کرتی ہے۔ قرآن میں اس قصے کا پہلا حصہ انسان کی جستجوئے علم کے متعلق ہے۔ اور دوسرا اس کی اپنی افزائش اور طاقت کے حصے کی منوی تفصیلات بیان کرتے ہوئے اقبال نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ جیسا کہ مادم بالواتسکی، اور قدیم انسان کے علم کے دوسرے ماہروں کا خیال ہے شجرِ علم سحر کی علامت یا رمز ہے۔ آدم کو اس شجر و جادو کے علم کا پھل کھانے سے اس لئے منع کیا گیا کہ یقیناً انا اس کی محدودیت اس کے حواس کے اوزار اس کی ذہنی صلاحیتیں ایسی ہیں، کہ وہ ایک بالکل مختلف قسم کے علم کے لئے زیادہ موزوں ہے۔ ایسے علم کے لئے جس میں بڑی مہر

و محنت سے مشاہدہ کرنا پڑتا ہے، اور جو بہت اہمستہ اہمستہ حامل ہو سکتا ہے  
 شیطان نے بہر حال اُسے جادو کا علم ممنوعہ پہل کھانے کی ترغیب دی۔ اور  
 آدم اُس کے کہنے میں آگیا۔ اس لئے نہیں کہ مصیبت اس کے خمیر میں  
 تھی بلکہ اس وجہ سے کہ وہ فطرتاً جلد باز اور عجول ہے۔ اور اُس نے  
 علم تک ایک بڑے مختصر سے راستے سے پہنچنا چاہا، اُس کے اس  
 رجحان کی اصلاح کی یہی صورت تھی، کہ اُسے ایسے ماحول میں رکھا جائے  
 جو بہت ہی تکلیف دہ ہو لیکن جو اس کی ذہنی صلاحیتوں کو ابھار کرنے  
 کے لئے زیادہ موزوں ہے اس فقہ کا دوسرا واقعہ جو قرآن کریم میں  
 بیان کیا گیا ہے۔ اُس میں شجرہ ابدیت کا جو تذکرہ ہے، اس کی اقبال  
 نبیوں تفسیر کی ہے کہ شیطان کے ہمارے سے شجرہ ابدیت کا ثمر ممنوعہ  
 کھانا زندگی کی اختلاف جنسی تک پہنچ ہے، جن کے ذریعہ وہ کامل  
 تنہا ہی اور موت سے بچنے کی خاطر اپنی افزائش کرتی ہے گویا زندگی  
 موت سے یہ کہتی ہے کہ اگر تو زندہ اشیا کی ایک نسل کو ختم کر دے  
 گی، تو میں دوسری نسل پیدا کر دوں گی قرآن نے قدیم آرٹ کی جنسی  
 رمزیت کو روک دیا ہے اور اُس کے بجائے اہل جنسی فعل کے انوکھ  
 کی طرف احساس شرم کے تصور سے اشارہ کیا ہے۔ کیونکہ آدم کو  
 یہ فکر لاحق ہوتی ہے کہ وہ اپنی عریانی ڈھاپنے افزائش نسل یا

بے انتہا انفرادیتوں کی تخلیق کے ساتھ ہی ساتھ صدیوں تک چلنے والی  
 باہمی کشمکش کا آغاز ہوتا ہے ! برسرِ پیکار انفرادیتوں کی یہ آپس کی لڑائی  
 وہ دردِ دنیا ہے جس سے زندگی کا زمانی پہلو روشن بھی ہوتا ہے  
 اور تاریک بھی۔ انسان میں تو انفرادیت گہری ہو گئی شخصیت بن جاتی  
 ہو اور غلط کاری کے امکان وسیع ہو جاتے ہیں اور زندگی کے حزن کے  
 امکان قوی تر ہو جاتے ہیں شخصیت کا بار ہی وہ باریک امت تھا جس  
 کو آسمان نہ اٹھا سکے۔

آسمان بارِ امانت تو امانت کشید

قرعہٴ مالِ بنامِ مینِ دیوانہ زو نہ!

لیکن انسان نے اس بار کو اٹھا لیا لیکن وہ ظلم اور جہول نکلا۔  
 یہ کوئی قنوطیت نہیں یہ محض تنقید ہے۔ اور انسان جو ظلم آور  
 جہول ہے۔ وہ اپنی اخلاقی اصلاح کو بے قیود ہی راستہ اسے فوق البشر  
 کی طرف لے جائے گا۔

یہ منزل جیسے آپ زحالِ آدم کہہ لیجئے یا آفریشِ آدم یا یوں کہیے  
 کہ جب اُس نے حیاتی منازل طے کر کے شعور و آگاہی کی منزل میں  
 قدم رکھا، جب اسے اپنے ناسازگار ماحول کی تکالیف کا احساس ہوا  
 اور ساتھ ہی ساتھ ان تکالیف کا مقابلہ کرنے اور انہیں شکست دینے



کا جذبہ اُس نے محسوس کیا۔ یہ منزل ایسی دلفریب ہے کہ اقبال اپنی شاعری میں بار بار اس کے خاص خاص پہلوؤں کی طرف لوٹتے ہیں فرشتے جب آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں تو وہ بھی اس کی شخصیت کے امکانات اس کے تبت تاب اس کی تیش کے قائل ہیں۔

عطا ہوئی ہے تجھے روز و شب کی بے تابانی

خبر نہیں کہ تو عاکی ہے یا کہ سیما بانی

نری فواسے ہے بے پروہ زندگی کا خمیر

کہ تیرے ساز کی فطرت نے کی ہے معجزانی

روحِ ارضی جو آدم کا استقبال کرتی ہے۔ اُس سے آیامِ جدائی کا

مرہ دیکھنے کو کہتی ہے کہ یہاں کا بیمِ درجا کا مہر کہ دیکھنے کے لائق

ہے۔ افلاک، فضا، سمندر اکوہ و صحرا سب پر اُسے دسترس ہوگا، آیام

کے آئینے پر اس کا عکس ابھرے گا،

نالندہ ترے عود کا ہر تار ازل سے

تو جنسِ محبت کا خیر ازل سے

تو پیرِ صنم خانہ اسرار ازل سے

محنت کش و خونریز و کم آزار ازل سے

ہے راكبِ تقدیر جہاں نیری رضا دیکھ



لیکن "غوریز اور کم آزار" انسان کے راج کا زمانہ بہت عرصے کے بعد آیا ہے۔ اقبال کی شاعری حیاتی ارتقاء کے ابتدائی نمونوں سے ارتقاء کی مختلف کیفیتوں اور مختلف درجوں میں اپنے کام کے رموز ڈھونڈتی ہے۔ ارتقاء کی ہر منزل میں ایک قدر مخصوص کو متعین کرتی ہے، اور اس طرح انسان اور پھر انسانِ کامل تک پہنچتی ہے اُن کی شاعری کے رموز کے ساتھ ہمیں ارتقاء کا زینہ پھر سے چڑھنا ہوگا۔

ماوہ کی قدر زمانہ کی جہاں تک نظر کا تعلق ہے اقبال کی ابتدائی شاعری میں چمک کا ایک خاص مقام ہے۔ چمکتی ہوئی چیزیں ستارے، جگنو، جواہرات سب اُن کی حُسن کی تسکین کی نظروں کے لئے ایک خاص کشش رکھتے ہیں۔

اُن میں ستاروں کی کشش اقبال کی ابتدائی شاعری میں خصوصیت سے نمایاں ہے، صبح کے ستارے کے حُسن اور چمک دمک کے پیچھے انہوں نے عدم یعنی فقدانِ حیات کی کیفیت بھی دیکھ لی ہے۔  
اس گھڑی بھر کے چمکنے سے تو ظلمت اچھی۔

لیکن اس گھڑی بھر کی ظلمت کو واقعی نہ سمجھنا چاہیے، تاروں کی ساری کشش کا راز یہ ہے کہ اُن کا سفر دائرہ میں ہے، اُن کی گردش، اُن کی حرکت ہی کائنات میں اُن کی قدر نمایاں کرتی ہے۔

کام اپنا ہے صبح و شام چلنا چلنا، چلنا، چلنا، مدام چلنا  
 ستاروں کی گردش ایسی ہے کہ وہ اپنے اندر نہ صرف زندگی کی  
 حرکت کے امکانات رکھتی ہے، بلکہ غیر منظم مادہ بھی اسی گردش میں قبلا ہے  
 بیتاب ہے اس جہاں کی ہر شے کہتے ہیں جسے سکون نہیں ہے  
 رہتے ہیں ستم کش سفر سب تالے زانوں، شجر حجر سب  
 چاند تاروں کو بتاتا ہے کہ یہ جنبش اور گردش ہی تو زندگی کا اصلی راز  
 ہے، سکون کے معنی فنا اور موت ہیں۔

جنبش سے ہے زندگی جہاں کی یہ رسم قدیم ہے یہاں کی  
 ہے دوڑتا اشمب زمانہ کھاکھا کے طلب کا تازیانہ  
 اس راہ میں مقام بے محل ہے پوشیدہ قرار میں اجل ہے  
 حرکت کی ابتدا عشق ہے اور اس کا منتہی حُسن۔

انجام ہے اس حرام کا حُسن  
 آغاز ہے عشق، انتہا حُسن

وہ ستارہ جو چاند اور صبح کے خوف سے کانپ رہا ہے، اس سے  
 بھی اقبال یہی کہتے ہیں کہ ایک کی فنا دوسرے کے لئے بقا کی  
 موجب ہے۔ دُنیا میں محض اُتیر ہی تغیر ہے اور سکون محال ہے۔

سکون محال ہے قدرت کے کارخانے میں  
نہات ایک تغیر کو بنے زمانے میں

چونکہ حرکت ہی اصلیت ہے اور یہی حرکت

## جامداد سے زندگی کی طرف حرکت

زندگی کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ اس لئے وصل کا عارضی ہونا ضروری ہے، حرکت سے فراق لازم آتا ہے۔ اور وصال اگر عارضی نہ ہو تو وہی موت اور فنا ہے۔ دوستارے جو قرآن میں آئے ہیں انہیں بھی یہی سبق سیکھنا پڑا کہ

ہے خواب شبانہ آشنائی

آئین جہاں کا ہے حبدائی

افرض شاعر کی نظر ستاروں کی چمک سے مسحور ہوتی ہے، مگر فوراً ہی اس کی فکر ان ستاروں کی گردش میں حرکت کا راز دریافت کر لیتی ہے یہی حرکت زندگی کا راستہ دکھلانے والی ہے، اس کے بعد ستاروں کے متعلق جتنی نظمیں ہیں، ان میں ستاروں کی گردش حرکت کا رمز ہے۔ "بزم الخم" میں ستاروں کی ہم آہنگ حرکت اجتماعی زندگی کی مجموعی حرکت "جذب باہمی" کا سبق سکھاتی ہے۔

آفتاب اور نمود و مج کے متعلق جو نظمیں ہیں، ان میں ستاروں سے خورشید

کی طرف رجحان ایک طرح کا بستارہ می ٹھکنڈ آفتاب می سازندہ کا خیال ہے۔ اگر بستارے مثلاً اس حرکت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس کے بغیر زندگی ممکن نہیں، تو آفتاب اس کرۂ ارض پر حیاتی نظاموں کی پرورش کے لئے از بس ضروری ہے۔ بالکل ابتدا میں تو شاعر آفتاب صبح پر یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ دردِ استفہام سے واقف نہیں جو انسان ہی کا حق ہے لیکن ۱۹۱۲ء کی لکھی ہوئی "نویں صبح" میں صبح اپنے اہلی رُوپ میں نمودار ہوتی ہے یعنی زندگی بخشی ہوئی ہے۔

آتی ہے مشرق سے جب ہنگامہ در دامنِ سحر  
منزلِ ہستی سے کر جاتی ہے خاموشیِ سفر  
محفلِ قدرت کا آرزو ٹ جاتا ہے سکوت  
دیتی ہے ہر چیز اپنی زندگی کافی کا ثبوت  
چہچہاتے ہیں پرندے پا کے پیغامِ حیات  
باندھتے ہیں پھول بھی گلشن میں اسرارِ حیات  
پھر اس دور کی شاعرانہ عادت کے مطابق اقبال اُس کو اپنے پان  
اسلامی پیغام پر منطبق کرتے ہیں۔

کائنات کے انہیں مظاہر سے اقبال کو شروع سے دلچسپی رہی جن میں حرکت ہے۔ ان کی شاعری میں مثالوں کے طور پر بحرِ دریا کا ذکر بار بار

آتا ہے۔ تشبیہات اور کنایوں میں پانی کی روانی، اس روانی میں اس کا  
آزاد فہم توجہ کا ذکر جہاں کہیں آتا ہے۔ وہ شعر اقبال کے کلام میں یادگار  
ہو گئے ہیں۔

موج بھریا پانی حرکت کی رو ہے۔ اقبال کی شاعری میں باقاعدہ طور  
پر حرکت کی ابتدا ”موج دریا“ سے ہوتی ہے۔ یہ چھوٹی سی نظم انہوں  
نے ابتدائی دور میں لکھی تھی، لیکن اس میں ان کی شاعری کی مکمل حرکت  
کا آغاز نظر آتا ہے۔ ”موج“ ایک رمز ہے جو دریا میں محض اپنی حرکت  
کی وجہ سے زندہ ہے۔

مضطرب رکنا ہے میرا دل بے تاب مجھے  
عین ہستی ہے تڑپ صورتِ سیما مجھے  
موج ہے نامِ ہرا، بحر ہے پایا مجھے  
ہو نہ زنجیر کبھی غلتہ گردا ب مجھے

انسان کی تخلیق سے پہلے کے تمام کائناتی اور حیاتی مظاہر اقبال کے  
کلام میں اپنا ایک رمز پیدا کر لیتے ہیں، موج فرو کا رمز ہے اور رابطہ  
امواج سے دریا کا وجود ہے، اگر دریا کے ہر موج کا تصور ناممکن ہے  
جس طرح اجزاء سے باہر خودی کی کئی تعدادی حیثیت نہیں۔

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں

موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

دریا کی روانی، زندگی کی رو کی روانی ہے، "جوئے آب" جو گوسٹ  
کے "نغمۂ محو" سے ماخوذ ہے، زندگی کی روانی کی نظم ہے، اور اقبال  
کی چند جمیل ترین ماری نغموں میں شراکتے جانے کے قابل ہے،  
بلکہ کہ جوئے آب چہستانِ می رود

مانند کشتاں بگریبانِ مرعزار

در خوابِ نازِ بود بہ گہوارۂ تعجب

دا کرد چشمِ شوقِ باغوشش کو ہمار

از سنگِ ریزہ نغمہ کشاںِ خسراںِ او

یہاں سے اوچو آئینہ بے رنگ و پہلے عیار

زی، میر بیکرانہ چہستانِ می رود

از خود یگانہ از اسیر یگانہ می رود

در راہِ ادبِ پیریِ سفانہ آفرید

فرگس دمید و ظالم دمید و سمن دمید

گلِ عشوہ دار و گشتِ بیکمیش و بابائست

خندید غنچہ و شیر و مان او کشید

نا آشنائے جلوہ فروشانِ سبز پوش ،  
صحرا پرید و سینہ کوہ و کمر درید

زی بحر بیکرانہ چہ مستانہ می رود  
در خود یگانہ از ہمہ بیگانہ می رود

وہ بناتی مظاہر جن کی زندگی کی اس رونے تخیق کی ہے اُس کا  
دامن روکنا چاہتے ہیں ، ان بناتی مظاہر میں جمال و حسن کی بڑی دلکشی  
ہے ۔ مگر زندگی کی اس رو کا کم تو ایک تغیر سے دوسرے تغیر کی طرف  
ایک تبدیلی سے دوسری تبدیلی کی طرف درازہ بڑھتے ہی چلے جاتے ہیں  
اگر جمال اس کا دامن تمام کے آسے سکون کی ترغیب دیتا ہے تو وہ انقلابی  
شان و جلال سے دامن جھپک کے ابدی طور پر تازہ سے تازہ تر کی طرف  
بہتی ہی چلی جاتی ہے ،

در یائے پیر خروش ز بند و شکن گزشت

از تنگنائے وادی کوہ و دامن گزشت

کیاں چو سیل کردہ نشیب و فراز را

از کاخ شاہ و بارہ و کرت و چمن گزشت

بیناب زئد و تیسر و جگر سوز و بے قرار

در ہر ذال تباہ رسید از کہن گزشت



زی بحیر بے کرا نہ چہ مستانہ می رود

در خود یگانہ از ہمسہ یگانہ می رود

اسی رود صمات کا ذکر بال حبس میں کے ساقی نامہ میں ہے۔

وہ جوئے کہستان اچکتی ہوتی آتکتی، لچکتی، سرکتی ہوتی،

اچلتی پھلتی سنبھلتی ہوتی بڑے پیچ کھا کر نکلتی ہوتی

مر کے جب تو ہل چیر دیتی ہے یہ پہاڑوں کے دل چیرتی ہے یہ

خدا دیکھ لے ساقی لانہ خام مستانی ہے یہ زندگی کا پیام

اگر بحر یا مدیا کا حامل اس کی روانی کے لحاظ سے موج ہے۔ یہ موج حرکت

کا رمز ہے، ایک آدم جگہ جیسے کہ ہم دیکھ آتے ہیں اقبال نے موج کو

فرد کے رمز کے طور پر استعمال کیا ہے۔ مگر مدیائی مشابہات میں وہ

فرد کی خودی کو گھر سے تشبیہ دیتے ہیں جو دریا کے اند کوڑوں

قطروں کی طرح ایک نظر ہی ہے، مگر چونکہ اس خاص فرد نے اپنی خودی

کے ابر نیساں کی تربیت حاصل کی ہے اس لئے وہ ہر گھر کی طرح ممتاز

ہے۔

اگرچہ سطوت دریا اماں بہ کس نہ ہد

بلخوت مدد آونگاہ دار خودیم

قطرے کا گھر ہو جانا، ہند کا اپنی منفرد خودی کو کمال تک پہنچا

ہے۔ گھر جو ایک قطرہ آب ہی ہے اور پھر سمندریں جاگتا ہے  
انہی کے اس بحرِ غارت میں بھی اپنی منفرد خودی کی تکمیل کی وجہ  
سے اپنی ہستی کو باقی رکھتا ہے، اس بحر میں اسے بقا حاصل ہوتی ہے۔  
چنانچہ "قطرہ آب" میں بحر کا قطرے سے کیوں خطاب ہے،

تماشا شام و سحر دیدہ

چمن دیدہ ، دشت دیدہ

بر برگ گیا ہے ، بدوشِ سحاب

دخشیدی از پر تو آفتاب

گے ہمدم تشنہ کمالی داغ

گے محرم سینہ چاکان داغ

ز موجِ سبک سیر من زاوہ

ز من زاوہ در منہ افتاوہ

بیاساتے در خلوتِ سینہ ام

چو جوہرِ خوش اند آئینہ ام

گہر شو در آغوشِ قلمزم بزی

فروزاں تر از ماء و محبم بزی

ایک جگہ اپنے لفظ "نکھر" سے بہت کے جبہ اقبال دعا مانگتے ہیں کہ یا تو

مجھے وحدت الوجود میں کامل فناء حاصل ہو یا پھر میری خودی کو وحدۃ الشہود کے ساتھ بقائے دوام ملے تو وہ دیکھتے ہیں۔

تو ہے محیط بے کراں، میں ہوں ذرا سی آبِ جو  
یا مجھے ہمکنار کر یا مجھے بے کنار کر

میں ہوں صدف تو تیرے ہاتھ میرے گہر کی آبرو  
میں ہوں خزن تو تو مجھے گوہر شاہوار کر

گوہر کی ساری تدر نصیت محض ضبطِ خودی سے ہے۔۱۔

گراں بہا ہے تو حفظِ خودی سے ہے ورنہ

گہر میں آبِ گہر کے ہوا بہ کھڑ اور نہیں

جمادات اقبال کے کلام میں

بہت کم ہیں اور اس کی وجہ

## لالہ نباتات اور جمال کی قدر

ظاہر ہے کہ جمادات کو حرکت سے کوئی تعلق نہیں ہے جانِ مادہ غیر منظم جسم  
شعور جمادی اشکال ان سب میں سکون ہی سکون ہے، جہاں تک شعور  
و آگاہی کا تعلق ہے، موت ہی موت ہے، وہ خطِ فاصل جو برگساں نے

بے جان مادہ یا غیر منظم جسم اور ذی روح یا منظم جسم کے درمیان اس قدر  
اصرار و فطرت سے کھینچا ہے، اقبال کی شاعری اس خط کو عبور نہیں کرتی  
وہ اس خط کے اس پار سے ابتدا کرتے ہیں؛ کسی نہ کسی طرح کی حرکت

اور اگر حرکت نہ ہو تو قدر زندگی ہی کے ذریعے بل سکتی ہے، اس لئے  
 کائنات کے عام مظاہر مثلاً ستارے، آفتاب، اور دریا کی  
 روانی کے بعد قدروں کی تلاش میں جب وہ ارتقائے تخلیقی کی ایک  
 ایک منزل پر مشاہدہ کرنے، اور مز تلاش کرنے، قدریں متعین کرنے کے لئے  
 ٹھہرتے ہیں تو جس نقطہ سے وہ ابتدا کرتے ہیں وہ حیات کی باقی منزل  
 ہے۔ اور نباتات میں بھی کوئی بالکل ابتدائی منزل نہیں، گیہا کی منزل  
 نہیں، بلکہ وہ درجہ جب حیات نبات کے شعبہ میں کافی ترقی کر چکتی  
 ہے نباتیات میں انبال کا خاص رنر لالہ ہے، جس کی قدر مخصوص جمال  
 ہے، اور جمال میں خود ایک عشقیہ کیفیت ہوتی ہے۔ یہ عشقیہ کیفیت  
 جمال کی ایک اندرونی حرکی حالت ہے جو زندگی کے باعث لازم آتی  
 ہے، پھولوں اور بالخصوص لالہ کا شبنم سے وہی تعلق ہے جو انسان کا  
 ستاروں سے ایک طرح کا جمالی، روحانی، فرحت بخش، تخیلی تعلق۔  
 لالہ و گل حیات کی کوفیش نامہ کے عام جلوے کا ظہور ہیں۔

جن ازل کہ پردہ لالہ و گل میں ہے نہاں  
 کہتے ہیں بے سترار ہے جلوہ عام کے لئے  
 یہ بیتیاری جلوہ عشق کی ہے جس کی نمود لالے کی منزل میں محض  
 جمال ہے۔

بہ برگ لالہ رنگ آمیزی عشق

بجان مابلہ انگیزی عشق

اگر میں خاکدان را و اشگانی

درویش ہنگری خوزیزی عشق

عشق کی وہ خوزیزی جو انسان میں کمال کو پہنچتا ہے لالے کے جمال میں

بناتی دور میں نمودار ہوتی ہے "پیام مشرق" کے اس حقے کی رباعیوں

کا عنوان "لالہ طور" عشق کا تعلق حیات کے سانچہ شروع ہوتا ہے اجماعت

میں عشق کی صلاحیت نہیں ہے

نہ ہر کس از محبت مایہ دار است

نہ باہر کس محبت سازگار است

بر دید لالہ با داغ جگر تاب

دل لعل بدخشاں بے شرار است

لیکن لالے کے عشق کی سوزش میں کیفیت سکون آمد جمالی نقش و نگار

کی ہے یہ وہ سوز ہے جو انسان کے دل کو نہیں جلا سکتا، انسان کے

جگر کا خون ہونا اس سے کہیں زیادہ اندرونی آتش کا طلبگار ہے۔

نہ زمین نہ شاعر نے زمینیں بیان کیں

چہ نمودار سوز اگر چوں لالہ سوزی

نہ خود رانی گدازی ز آتشِ خویش

نہ شامِ دہندے برفِ سوزی،

حرکت کے بغیر خودی کا حصول ناممکن ہے۔ اور اسی لئے لالہ میں  
عشق کا جو کچھ سوز ہے۔ وہ اس کے داغِ جگر کے اندرونی سوز سے  
زیادہ اضافی سوز و تب و تاب ہے کیونکہ جمال سے عشق کی وابستگی لازم  
آتی ہے۔

نسید آنچہ ہست اپں وادیِ گل،

وہوں لالہ آتشِ بھان چلیست

بچشمِ ماچن یک موجِ رنگِ است

کہ می داند بچشمِ بلبلاں چلیست

اس وابستگی کا خارجی ہونا ضروری نہیں، ممکن ہے کہ اس سکون  
کی حالت کے باوجود لالہ و گل کے جمال میں بھی عشق کی ایک کیفیت ہو،  
گلِ رعنا چمن در مشکِ ہست،

گر فتارِ طلسمِ محفلِ ہست

زبانِ برگِ او گویا نہ کردند،

دلے در سینہ چاکش دلے ہست

”پیام مشرق“ میں جس حصے کا نام ”انکار“ ہے، اس کی پہلی نظم،



مکمل نشتیں ہے۔ بہار کا پہلا پھول آنکلیں کھولتا ہے۔ اور اپنے سوا  
 کسی اور کو نہیں دیکھتا، حیات بناتی جمال میں اپنا مشاہدہ کرتی ہے  
 اور دیکھتی ہے کہ ابھی تک حیوان ظہور میں نہیں آیا۔ لیکن وہ یہ اچھی  
 طرح جانتی ہے۔ جلوہٴ فروزا پر نثار ہونا اور تازہ آئینی اس کا مقصد  
 ہے۔

ہنوز ہم فلسفے در چین نمی بینم  
 بہار می رسد و من گل نخواستیم،  
 بخاتمہ کہ خطِ زندگی رقم زدہ است  
 نوشته اند پیامے بہ برگ رنگینم  
 دلم بہ ووشش و نگاہم بہ ہجرتِ امرو  
 شہید جلوہٴ فروزا و تازہ آئینم،  
 لالہ خود حیات کے ارتقا میں اپنا مقام بیان کرنا ہے کہ کس  
 طرح اس کی نمود حیوان کی پیدائش سے پہلے ہوئی؛  
 اس مسئلہ ام کہ صبح ازل در کنار عشق،  
 پیش از نمود بلبل و پروانہ آفرید  
 لیکن وہ اس بناتی دور میں محض حیات کی نمود کی وجہ سے  
 کائنات کے اعلیٰ ترین مظاہر مہر و ماہ سے افضل ہے؛



افزوں ترم زہر و بہر ذرہ تن زخم  
 گودوں شرارِ خویش ز تابِ من آفرید  
 نہات کی حدود میں لالہ کی نمود ہے۔ مگر وہ شلخ جو اُس کا رشتہ  
 زمین سے جوڑے ہوئے ہے۔ لالہ اُس کا پا بند نہیں رہا۔ اس نے  
 رنگ و بو کے ذریعہ حسن کی تندر حاصل کی، اور زندگی کی اندرونی حرارت  
 بھڑکا کے ارتقا کا راستہ کھولنا چاہا؛

در سینہ چمن چو انفس کردم آشیاں  
 یک شاخ نازک ادبہ خاتمِ چمن کشید  
 سوزم و بود و گفت یکے در برم بالیت  
 لیکن دل ستم زدہ من نیار میدا  
 در تنگنائے شاخ بے پیچ و تاب خورد  
 تا جو ہرم بہ جلوه گاہ رنگ و بو رسید  
 واکردہ سینہ منتِ خورشید می کشم  
 آیا بود کہ باز برانگیزد آفتشم  
 عناصرِ لالہ کی یہ تہ تاب نہیں چھین سکتے،

لے صبا اور تنگ افشانی تبسم چہرہ بشود  
 تب تاب از جگرِ لالہ رلودی نواں

لالہ کی بھی جمالی تب تباہ شاعر شرابِ عشق کے اندھے اپنی خودی  
میں بھی طلب کرتا ہے ۔

از آں آبے کہ در من لالہ کار دساتگینے وہ

کعبِ خاک مرا ساقی بیاؤں نہ دینے وہ

اقبال اکثر اپنی شاعری اور پیغام میں اور لالے میں ایک طرح کی ذاتی  
نسبت محسوس کرتے ہیں اس کی مثالیں ان کے کلام میں ، اور خصوصاً  
زبورِ عجبم میں جا بجا ملتی ہیں ۔

دم مرا بیفت باؤں نہ دیں گردند

گیاہ رازِ سرشکم چو یاسیمیں گردند

نمود لالہء محرابِ نشیمن ز خرنابم

چنانکہ مادہء لعلے بسا نکین گردند

یا مثلاً !

لالہء محسوس ایم از طرقت خیا با نغم ہرید

در ہوائے دشت و کہسار و بیا با نغم ہرید

اپنے کلام کو وہ چراغِ لالہ کی روشنی سے تشبیہ دیتے ہیں ،

چوں چراغِ لالہ سوزم در خیابانِ شما

اے جو انانِ عجم جانِ من و جانِ شما

شاعر کا بیخام اس مرحلے پر "شعشعہ اور شاعر" والی منزل سے ،  
 بہت اگے نکل آیا ہے۔ "شعشعہ اور شاعر" میں شاعر نے چراغِ لالہ صحرایہ  
 کی طرح اپنی تنہائی کی شکایت کی تھی ، زبورِ عجم کے اس شعر میں چراغِ  
 لالہ خیابان کی انجمن میں جل رہا ہے۔ اُسے سوز بھی حاصل ہے ،  
 اور اپنے اطراف جو انسان عجم کا، محوم بھی۔ تنہا تو شاعری کی یہ ہے  
 کہ اس خیابان کو چھوڑ کے دشت و کوہ میں لائے گا چراغِ جلائے  
 مگر مجبوری یہ ہے ، کہ اُسے انجمن ہی سے کام ہے ؛

از داغِ فراق اور در دل چھنے دارم  
 اے لالہ صحرائی باتو سچنے دارم ،  
 ایں آہِ جگر سوزے در خلوتِ صحرابہ  
 لیکن چہ کنم کارے با انجمن دارم ،  
 لیکن جب شاعر لالہ کا اپنے آپ سے ارتقاءِ تخلیق کے  
 نواز میں موازنہ کرتا ہے تو یہ کہتا ہے ؛

اے لالہ اے چراغِ کہستان و باغِ وراغ  
 در من نگو کہ می دہم از زندگی سراغ ،

انسان محض رنگ و بو کے نظامِ حسن کا نمونہ نہیں ، اُس میں حیاتِ  
 باطن جلوہ افروز ہے ، اور اُس کے دل و ذماغ یا اس کے وجدان

و عقل میں حیات کی تپش کی اصلی ترین نمود ہے ، اسے  
مازنگ شوخ و بوسے پریشیدہ نسیم

ماہیم آہنجہ می رود اندر دل و دماغ

لالہ میں منتظم جہیت کا حین لکشی کا باعث ہے ، لیکن اس میں حیات کے  
وجدان یا عشق کا تصور اس لئے نہیں پیدا ہو سکا کہ ابھی اس نوبت پر  
ارتقاء کے حیات نے یہ نہیں دریافت کیا ہے کہ وہ وجدان جو جسم کے  
پیرائے میں محکوم ہوتا ہے ۔ اس جسم کے زیادہ زندگی کی اصلی حرارت  
اپنے آپ میں رکھتا ہے ، جس طرح شراب پیالے کے بغیر نہیں پی جا سکتی  
لیکن مستی شراب کی ہوتی ہے پیالے کی نہیں ، یہ شراب ، یا وجدان میں  
زندگی کی یہ اصل حرارت خودی ہے ، جس سے اس ابتدائی دور میں لالہ  
محروم ہے ، جو داغ لالہ پر نظر آ رہا ہے ، وہ صرف رنگ کا داغ ہے ،  
لیکن جب تک چہرہ لالہ میں خودی کی نہ روشن ہو حیات خودی کے  
مقام تک نہ پہنچ سکے گی ۔

مستی زیادہ می رسد و از ایام نیست

ہر چند بادہ را نتوان خورد بے ایام

فارغ لبینہ سوز کہ اندر شب وجود

خود را شناختن نتوان جز با این چہرہ

اے موجِ شعلہ سینہ ببا و صبا کٹائے  
شبنمِ مجو کہ می و بہ از سوختنِ سداغ

انسان کا مقام ارتقاء کے زینے پر لالے کے مقابل بہت اونچا ہے  
پھر بھی حیاتی نظام میں لالہ امد انسان میں بہت سی قدریں مشترک ہیں  
دونوں کو کائنات میں اپنی تنہائی کا احساس ہے، دونوں میں قدرِ جمال  
کی نمود مشترک ہے اور یہ خودی امد وجدان کے ارتقاء کے لئے ضروری  
ہے، دونوں میں جذبہٴ پیدائی اور لذتِ کیمائی ہے، لذتِ کیمائی شعور  
خودی کی تہید ہے۔

یہ گنبدِ مینائی ! یہ عالمِ تنہائی !  
مجھ کو تو ڈراتی ہے اس دشت کی پہنائی  
بھٹکا ہوا راہی میں بھٹکا ہوا راہی تو  
منزل ہے کہاں تیرے اے لالہ صحرائی  
خالی ہے کلیں سے یہ کوہ و کمر ورنہ  
تو شعلہ سینائی ! میں شعلہ سینائی  
تو شاخ سے کیوں پھوٹا میں شاخ سے کیوں ٹٹا  
اک جذبہٴ پیدائی ! اک لذتِ کیمائی

یہ کہنا بحیثیت شاعر اقبال کی شخصیت سے بڑی نا انصافی ہوگی کہ لالہ

ارتقاء تخلیقی کے بنانی دور کا محض ایک رمز ہو کر ان کے کلام میں رہ گیا ہے۔ پھوکوں میں لالہ انہیں قدرتی طود پر پسند ہے، مناظر قدرت کے بیان میں لالوں اور لالہ ناموں کے ذکر میں ان کی شاعری اپنی اصلی بہار دکھاتی ہے۔

لالہ کمر در بکر  
نیمہ آتش بہر  
می چکدش بر جگر  
شبم اقلب سحر

سرد و سفید و چار یا دوسرے انواع کے اشجار، دوسری قسموں کے پھول ان کی شاعری میں کم ہیں، مشرقی شاعری عموماً پھولوں کے نام کم ہی لیتی ہے۔ گل، لالہ، نسروں و سنن پر عموماً فارسی اندو شاعری کی پھولوں کی لغت ختم ہو جاتی ہے، کچھ تو شاید اس موایاتی بندش کی وجہ سے، کچھ اس وجہ سے کہ ان کی ساری توجہ ارتقا کے سب سے اونچے زینے یعنی انسان اور اس کی خودی کی طرف جو انسان کامل کے تصور کا سرچشمہ ہے کچھ اتنی مرکوز ہے کہ وہ پھولوں کی قسمیں زیادہ نہیں گنتے، لیکن لالہ کے حسن کے وہ مناظر قدرت میں یقیناً دل سے قائل ہیں۔



پھر چرخِ لالہ سے روشن ہوتے کوہِ دکن  
 پھر مجھے نمودیں پہ آگیاں لگا کر مرغِ چین  
 پھولی ہیں محسرا میں یا پریاں قطار اندر قطار  
 اودے اودے نیلے نیلے پیلے پیلے پیرہن  
 برگِ گل پر رکھ گئی شبنم کے موتی بادِ صبح  
 اور چمکتی ہے اس موتی کو سورج کی کرن

نہایت اپنی غذا براہِ راست عنابر سے حاصل کرتے ہیں۔ اس صورتِ  
 حال کو اقبال نے اپنی شاعری میں شبنم کے رزمی شکل میں پیش کیا ہے لالے  
 کا حسن اُس کی نکھار بڑی حد تک شبنم کے قطرے سے ہے شبنم بہت  
 اوپر سے آتی ہے، وہ زمین اور آسمان کے درمیان ظہورِ باطن کے  
 درمیان بغیر حیات، اور حیات کے درمیان ایک نہایت لطیف رشتہ قائم  
 کرتی ہے، وہی لالے کا دارِ رخ جگر کسی چمکتی ہے، کبھی اس کو ٹھنڈا  
 کرتی ہے جو باوصبا نے لگتی ہے، وہ صبح کی یعنی آفتاب کی پینا مہر ہے  
 جس کے بغیر اس کو آرض پر زندگی ناممکن ہے۔ اس لئے وہ زندگی کا  
 پیغام لالے والا، زندگی کی غذا مہیا کرنے والا شہر ہے۔ اُس نے  
 خودی کا وہ درجہ نہیں حاصل کیا جو گوہر نے حاصل کر لیا ہے، لیکن وہ  
 بنائی زندگی کی ارتقا کی طرف، اس لئے خودی کی طرف متوجہ ہیں



بد کرتی تھیں۔ شبہم پر اقبال نے جتنی تفسیر لکھی ہیں، ان میں پیغام مشرقی“  
 والی نظم سب سے دلاویز ہے۔ شبہم نے دریا پر سناٹا مناسب نہیں لکھا  
 حالانکہ مجسمہ میں اس کے تابدہ گھر بن جانے کا امکان تھا۔ اس نظم کی  
 خودی اسے نہیں بھاتی۔ کیونکہ یہ ایک طرح سے خودی کی کامل انفرادیت  
 سے دستبرداری تھی۔

من عیش ہم آغوشی وریا نہ خیریم  
 آں باوہ کہ از خویشی رہاید نچینیدیم  
 بجا ہے اس کے اس نے حیات کی پرورش کے لئے اپنے آپ کو وقت  
 کر دیا۔ اس نے اپنی خودی کو محفوظ رکھا۔ اور لالہ پر نزول کیا۔

از خود نہ رسیدم

نہ آفاق بریدم

بر لالہ چکسیدم

حیات کے اس بالکل ابتدائی دور میں ماقبل شعور کی حالت میں پھول  
 نے اس سے حیات کی اعلیٰ تر منازل کے متعلق امکان و وحدت کے متعلق  
 وحدت و اجتماع کے متعلق، زندگی اور کائنات کے متعلق استفسارات کئے،  
 شبہم نے اسے بتایا کہ وجود ہستی کی کسی میتوں میں تقسیم ہے۔ زندگی بغیر  
 اپنے آپ کے بار بار منقسم کئے ہوئے ہوتی نہیں رہ سکتی۔

گفتم کہ چمن رزمِ حیاتِ ہمہ جاتی است  
بڑے است کہ شیرازہ او ذوقِ جدائی است

شبنم دلالہ دونوں کا تعلق ذوقِ نور سے ہے، اور نمودِ خواہ وہ جمادی  
ہو یا نباتی اس کا تعلق کائنات کی اُس بڑی حقیقت سے ہے جسے تبدیلی  
کہتے ہیں۔ زندگی میں بظاہر ایک طرح کا تضاد معلوم ہوتا ہے جو دراصل موجود  
نہیں، چونکہ شبنم زمی روح نہیں، اس لئے اُس کا میلان تصوف کی جانب  
ہے، حیات کا ذوقِ انفرادیت اسے نصیب نہیں ہوا وہ پھر خورشید  
جہاں تاب میں جذب ہو جانا چاہتی ہے، اور پھول سے پوچھتی ہے تجھ میں  
پردہ ازل کی بہت ہے۔

یہ چمن وہ ہے کہ تنہا جس کے لئے سامانِ باز

لالہ سحرِ چشمے کہتے ہیں تہذیبِ حجاز

لالہ کی سیاہی رمزِ بیتِ ان نظموں میں خصوصیت سے بر محل ہے، جو  
کشیر سے متعلق ہیں، آتشِ چار کی طرح آتشِ لالہ بھی کشیر کے باطن میں ایک  
آگ ہے جو حرکتِ حیات کے لمس سے ایک نہ ایک دن ضرور بھڑک  
اٹھے گی۔

منابتِ شبنمِ نفی ہوا سے بہا  
غزلخواں ہوا پیرِ کب اندرابی  
کہا لالہ آتشِ پیس پیرِ سن  
کہ اسرارِ جاں کی ہوں میں بالے جانی

حیات است در آتش خود طپیدن خوش آں دم کہ این نکتہ را بازیابی

لاہ لاکو حسین و دلفریب سہی ،  
حیوانات اور حرکت کی قدر | ہیں چہ سراغ حسن کی جملہ لہٹ

سے منور سہی ، وہ صحر کا اکوٹا ہنسا رہا ہی ، وہ حیات کے ارتقاء سے تخلیق کی محفل ، ایک ابتدائی منزل کا رمز ہے اور جس طرح حیات کا قافلہ آگے بڑھتا ہے ۔ جمال سے جلوہ اور حرکت کی لرز ، اسی طرح اقبال کی رمزیت بھی حیات کو ، دوسری منزل یعنی حیوانی منزل پر اقداریں تلاش کرنا شروع کرتی ہے ۔ لاہ ہوا نرگس یا منوہر ، نباتات میں حسن نہ ہے مگر حرکت نہیں ہے ۔ اور کہتا ہے کہ نباتات سکون پر مجتہد ہیں ۔

منظر چمنستان کے زیبا ہوں کہ نازیبا

محرورم شمل نرگس مجبور تماشا ہے

رفتار کی لذت کا احساس نہیں اس کو

فطرت ہی منور کی خسرم تماشا ہے

حیوان : نباتات کے سکون کو چھوڑ کر حرکت اور اس لئے شعور کی طرف

قدم اٹھاتا ہے ، حیات آگے بڑھتی ہے اور نیا نئی قدریں پیدا کرتی ہے

حیوانی مرحلہ میں کیرٹے کوڑے بھی شامل ہیں ۔

پروانہ اور جگنو | ان میں سے پروانہ اور جگنو پر خصوصیت سے

اقبال کی نظر پڑتی ہے ”جگنو“ پر جو ششم، اگرب ورا میں ہے وہ اپنی  
 موسیقییت اور تشبیہوں کی وجہ سے ہر سی دکھائی دیتی ہے، اسی میں جانے  
 اور جاننے کی تپش کے تضاد کی طرز اشارہ ہے، پروانہ روشنی کا طالب ہے  
 وہ اپنے سے باہر روشنی ڈھونڈ رہا ہے۔ ایک جگنو خورشید ہے۔  
 پروانہ اک پتنگ، جگنو جو اک پتنگ  
 وہ روشنی کا طالب، یہ روشنی سہرا پا

یہ نظم اس دور کی ہے، جبکہ اقبال پر وحدت الوجود کو رنگ غالب  
 تھا۔ پروانہ ہو یا پتنگ سب نے اپنی دلبری حسن قدیم سے جلی کی ہے  
 ہر چیز کو جہاں میں قدرت نے دلبری کی  
 پروانے کو پتھر دی، جگنو کو روشنی کی  
 قدرت کے مختلف مظاہرین حسن کا امتیاز محض انسانی ہے، سب  
 کی اہل حسن ازل سے، ابھی یعنی اقبال کی شاعری کے اس ابتدائی دور  
 میں، اور جگنو کی ابتدائی منزل پر حسن کے ساتھ خاموشی کا تصور وابستہ  
 ہے، ابھی سکونیت باقی ہے اور جمال کی قدر حرکت سے نیا وہ نمایاں  
 ہے۔

لیکن ”پیام شرق“ میں جو نظم ”کرمک شب تاب“ ہے، اس میں جگنو کی  
 شب تاب خاموش نہیں بلکہ سوز حیات، حرکت اور شعور کی ابتدا سے وابستہ

ہے، یہاں جگنو اور آقا کے دوران میں اپنا اہل مقام بخش کر رہے، وہ مقام جو مکونی حق سے حرکت اور سوز حیات کی ابتداء کے درمیان ہے۔

کیہ فترت ہے ایہ متبرخ لہنس اندوختہ

شوق میں قتلہ شمع سوختہ کہ پروانہ کی آموخت

وہ پینا ہے شہا فرخستہ

دارانہ شوالہ کہ گردہ خورد و شکر رشد

از سوز حیات است کہ کارش ہم سہ ز رشد

دارا ہے نظر رشد

جگنو کا مقام پروانہ سے افضل اس لیے ہے کہ جگنو کی آگ آتش

بے سوز ہے، لیکن وہ اس کی اپنی خودی کی پروردہ ہے، پروانہ پراتی

آگ کا دلدادہ ہے، اس میں حرکت کی سنت ضرور ہے، مگر وہ اپنے اپنی

خودی سے ہٹا کے فنا کی طرف لے جاتی ہے، پروانہ کا یہ دستور شرقی

شاعری کی ہزاروں سال پرانی دگر سے بڑا انقلابی انحراف ہے۔

جب پروانہ کتاب ہے کہ

پروانے کی منزل سے بہت دور ہے جگنو

کیوں آتش بے سوز چمن سوز ہے جگنو

تو اس کو جواب ملتا ہے کہ "دیروز اگر آتش بیگانہ نہیں ہیں"

**مرغ و ماہی** مرغ و ماہی کی منازل پر حیات حیوانی دور میں نہ صرف زیادہ حرکت، بلکہ قوت کے استحقاق کی بھی ایک طرح سے ابتدا ہو جاتی ہے، سب سے پُر ح کے یہ کہ مرغ و ماہی کے مظاہر میں حیاتِ زمین میں گڑی رہنا، بالکل گوارا نہیں کرتی۔ درخت میں اور مرغ و ماہی میں یہی سب سے بڑا فرق ہے، درخت کی اس شکایت کا کہ

خدا مجھے بھی اگر بال و پر عطا کرتا

شکستہ اور بھی ہوتا یہہ عالم ایجاد

جواب یہ ہے کہ زمین میں سکون کے عالم میں گڑے رہنے۔ زمین سے اس قدر پُر سکون وابستگی کے ساتھ ساتھ آزادی حرکت ممکن نہیں ہے جہاں میں لذت پرواز حق نہیں اس کا

وجود جس کا نہیں جذبِ خاک سے آزاد

جذبِ خاک سے آزادی کسی عینِ قسم کی ادہ و شش نہیں، یہ حیات کی آزادی کا وہ مرحلہ ہے، جب وہ جامد اور بے جان ساکن مادے کی بجائے، ادے کو اپنے ساتھ اپنے ڈھب پر ڈھالنا چاہتی ہے۔

طیور میں مرغِ حیات کی حرکت کا مظاہر پروانہ ہے، اور ماہی میں مسلسل اور مضطرب تپش، مرغِ سر کا مرتبہ مرغِ ہوا کے مقابل اس لئے

کم۔ ہے کہ اس کی پرواز دیوار سے زیادہ اونچی نہیں، اس لئے بنا نااست  
کی طرح وہ بھی ایک طرح کی قید میں ہے، جس طرح طیلور کی زندگی کی پیش  
ہوا میں پرواز کا راستہ ڈھونڈ سکتی ہے۔ وہی سوزِ حیات ماہی کو سمندر  
میں دیدہ رہاں عطا کرتا ہے، ماہی کی زندگی سمندر میں مسلسل حرکت سے  
وابستہ ہے، ساحل پر پہنچا اس کے لئے موت ہے۔ حیات کے اسی سوز  
ناقام میں ارتقا اپنا راستہ ڈھونڈ سکتی ہے۔

دوامِ مازِ سوزِ ناقام است      چو ماہی تجزِ پیشِ برِ ماحرام است  
محو ساحل کہ درِ آغوشِ سابل      پییدِ یکدم و مرگِ دوام است  
بحر کی وسعت کو ماہی محض ایک مسلسل پیچ و تاب سمجھتی ہے،  
**شاہین** جس میں اسے زندہ رہنا ہے۔ مرغ ہو یا ماہی، اگرچہ کہ حرکت  
ان میں نمودار ہو چکی ہے، مگر حیات کا دوسرا بڑا اہم جز ہر یعنی قوتِ ان  
میں غیر ارتقا یافتہ ہے۔ آفہِ مرغان ہوا اور عام حیوانااست میں آزادی  
حرکت، رفعتِ پرواز اور قوتِ کارِ مزاحمال کے کلام میں شاہین ہے۔  
شاہین عام پرندوں کی محبت چھوڑ کہ اپنی پرواز کی رفعت کے دوران میں  
قوت کی عظیم الشان قدر پیدا کرتا ہے، ہانگ درا میں شاہین کا ذکر صرف  
نہیں چار جگہ ہے، ایک شعر یہ ہے۔



## میان شاخساراں محبت سرخ چمن تاکے

ترسے بازو ہیں سب پر واز شاہیں مہبتانی  
 بزم مشرق میں شاہین کی قوت و شہرت کے تصور کی ہائی عہد ابتدا ہوتی  
 ہے۔ شاہین کا کام خاک سے واسطہ چکنا چکنا لگانا نہ فکر روزگار نہیں اس  
 کا آئی مقصد حرکت جہانت کی تو وسیع اور قوت کی قدر کی آفرینش ہے  
 نہایتے زندگانی چاک تاکے چو دوراں آسمان و خاک تاکے  
 پر پرواز آو شاہینی بیاموز تلافی داند و رضا خاک تاکے  
 اس کی پرواز آئی اونچی ہے کہ دریا ہو یا صحرا سب اس کے زیر پر  
 ہے۔ اگر مرغ خوش نوا کا شعور نہ رکھنا کی باسنت زیادہ سے زیادہ خود ہیں  
 ہے تو شاہین کا شعور وسعت حرکت کے باعث جہاں میں ہے، عقل خود  
 اور عقل جہاں میں جو فرماتا ہے۔ وہی عالم مرغ و ماہی اور شاہین میں ہے  
 دگر است آں کہ پروانہ افتادہ در خاک  
 آں کہ گیرد خورش از داند پروانہ دگر است  
 عقل جہاں میں کو اقبال نے کیا اور نگہ شاہین کے تشبیہ دی ہے۔  
 تو اگر گشت زحمت ہم سب تارہ مردم را  
 فرد بدست تو شاہین تند و چالاک است  
 شاہین ہی میں پرواز کی وسعت کی صلاحیت ہے، اسی کا نشوونما اور

عزم کی طرف ہوا ہے، بند عزیمت کی وجہ سے اسے طور کی سرکاری ٹی ہے

یہاں فقط شیر شاہین کے واسطے ہے کلام  
اس کے جلال و دوسرے طیور نے اپنے آپ میں جمالی کی روح و صیانت  
پیدا کی ہیں، جن کا تعلق حرکت سے نہیں بلکہ سکون سے ہے، ایسا حال  
نباتات کو زیبے مینا ہے۔ حیوان کو نہیں ہے

کر تکیں طاووس کی نقشبند سے تو بہ  
نہل فقط آواز ہے، طاووس فقط رنگ  
دوسرے طیور جو ارتقا کی اندھیری گلیوں میں کھو گئے، یہ نہیں جانتے  
کہ شاہین کی دست پر واز اس کی نظر کو بھی وہ وسعت دیتی ہے کہ اس  
دنیا کے مظاہر اس کی تجسس آنکھ پر یوں کھل جاتے ہیں، جیسے انسان  
کمال کی نظر پر زندگی اور کائنات کے تمام احوال و مقامات کھلتے ہیں۔

ناخ کہتا ہے نہایت بدستار ہیں ہر  
شیر کہتا ہے بے جھج کو کور چشم و بے ہنر  
لیکن اسے شہباز یہ عرفان صحران کے اچھوت  
ہیں فضائے نیلوں کے پیچ و خم سے بے خبر

ان کو کیا معلوم اس طائر کے احوال و مقام  
روح ہے جس کی دیم پرواز میرتا یا نظر

شاعین کی بے حدود انتہا و وسعت پرواز ایک طرح سے حیات کے لئے  
مناظر کائنات کا احتساب ہے، پرواز کی وسعت و رفعت میں کسی نہ ہو  
تو کائنات میں ایسی کوئی شے نہیں جسے حیات تسخیر نہ کر سکے یا جس کا احتساب  
اس کے امکان سے باہر ہو، حیات کے لئے کسی مظہر کائنات کا علم ناممکن  
نہیں، دشواری محض اضافی ہے شاہین کی ہمت اگر پر کشا ہو تو سب کچھ  
ذیو پر آسکتا ہے۔

یہ نیگیوں مینا جسے کہتے ہیں آسمان  
ہمت ہو پر کشا تو حقیقت میں کچھ نہیں  
بالائے سر رہا ہے تو نام اُس کا آسمان  
ذیو پر آگیا تو یہی آسمان زمیں

اس وسعت پرواز کے باعث حیات کی ایک اور بہت بڑی قدر  
شاہین میں نمایاں ہوتی ہے، یہ آزادی ہے، شاہین کی وسعت پرواز  
یا اُس کا نشرونا محض آزادی کی حالت میں ممکن ہے، ورنہ فلاحی میں  
شاہین تدریس بھی زیادہ بزدل بن جائے گا۔

تخش از سایہ بال تدروسے لرزہ می گیرد  
 چو شاہیں زادۂ اندر قرض بادا نہ می سازد  
 غلامی شاہیں کی آنکھوں کو اندھا کر دیتی ہے۔  
 فیضِ فطرت نے تجھے دیدہ شاہیں بخشا

جس میں رکھ دی ہے غلامی نے نگاہِ خفاش  
 چنانچہ اقبال کا شاہینِ کافوری، میر و سلطان کا پالا ہوا باز ہرگز ہرگز  
 نہیں ہر سکنا، جو اپنی رفعت پر واز چھوڑ کر، پھر سے اپنے مالک کے پاس  
 اور آب و دانے کے پاس آ بیٹتا ہے، جو محسنِ میر و سلطان کے اشارے پر  
 طیور کا فنکار کرتا ہے، اقبال کے شاہینِ کافوری کے لئے آزادی انتہائی  
 ضروری ہے، دریا و صحرا تو ایک طرف آسمان بھی اس کے زیرِ پر ہیں، اور  
 باز اپنے بچے کو یہ نصیحت کرتا ہے کہ "زدستِ کٹمہ خود گیر" کیونکہ  
 یہی میر و سلطان کا دیا ہوا لغتہ تو باز کو غلام بناتا ہے۔

آزادی ہی کے عام میں شاہیں کے لئے تجسس ممکن ہے۔ یہ ایک  
 اور قدر ہے جو حیاتِ شاہین کے رمز میں اپنے آپ میں پیدا کرتی ہے  
 تجسسِ علم کے لئے نہیں بلکہ قوتِ کا تجسس، اپنے فاعلانہ اور جارحانہ  
 عمل کے لئے ہے، عقاب کی آنکھ بڑی دور ہیں ہے، لیکن جس چیز  
 کی اسے تلاش ہے، وہ حیات کی قوت کا شکار ہے۔

اس مرحلے پر پہنچ کر حیاتِ باسح اور مجروح، شکاری اور شکار  
 میں بٹ جاتی ہے، اگرچہ کہ حیاتِ کا زیادہ تر طاقتور مظہر، اپنی بقا  
 کے لئے حیات۔ کے کمزور مظہر کا شکار کھیلتا، اور ایسے اپنی خودک  
 بناتا ہے۔ لیکن در آل یہ حیات کے جوہر قوتِ کئی اور اس کے جلال کی  
 نمود ہے جس میں سخت کوشی مقصود بالذات ہے۔ ارتقا کا راستہ جب  
 قوت کے خطرناک مرحلے پر پہنچتا ہے تو خونی خود بخود لازم آ جاتی ہے  
 یہ مسئلہ حیاتیات کا ہے، نہ کہ اخلاقیات یا سیاسیات کا، اس خونریزی  
 کی رک کی تمام کی صورت یہ ہے کہ قوت کی جولانی مقصود بالذات بن جائے  
 اور ابو پر مینے سے زیادہ نفسِ قہمت اور جولانی میں اپنا اظہار کرے۔ چنانچہ  
 عقاب، مالحظرو، شاہین، نیچے کر اسی کی لہجہ کتنا ہے کہ سخت کوشی کو  
 نقصان رساں نہیں کہ مقصود بالذات بنانے کی ضرورت ہے۔

ہے شباب اپنے ابو کی آگ میں جلنے کا نام

مفت کو شے سے ہے تلخ زندگانی انجمن

جو کبوتر بد چھپنے میں مزا ہے لے پسر

وہ مزا شاید کبوتر کے ابو میں بھی نہیں

اقبال پر موما یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ کبوتر کے ابو میں بھی کچھ نہ کچھ

مزا ضرور ہے۔ اقبال کے شاہین اور کبوتر میں جو رشتہ ہے، وہ

شکاری اور شکار کا ہے۔ جہاں تک ارتقا کے حیات کے حیاتی مطالعہ کا تعلق ہے۔ یہ بالکل سیدھی سی بات ہے۔ حیات فی الحقیقت وقت کی نمود کے بعد طاقتور اور کمزور جانوروں کے دو گروہوں میں بٹ جاتی ہے۔ کمزور جانور یا طور اپنے آپ میں حرکت اور طاقت نہیں بلکہ جمالی کی خصوصیات پیدا کر لیتے ہیں، اور طاقتور جانور غلبہ و استیلا کے مرغ خوش لہجہ و شاپین شکاری از تسست، زندگی بے دوش نوری و ناری از تسست،

چونکہ شاپین میں زندگی کی روشنی ناری موجود ہے۔ اس لئے اس کو شکار زندہ کی تلاش ہے۔ اقبال کے یہاں بار بار یہ تصور ملتا ہے کہ شاپین کو کبوتروں و تدر و اور زاغ و کنگس کی صحبت سے احتراز کرنا چاہئے۔ حیات کی ارتقا کا یہی اقتضا ہے۔

جوہ شاپین بمرغان سدا صحبت مگیر

جنر و بال و پر کشتا پرواز تو کو تاہ نیست

اسی طرح باز اپنے بچے کو نصیحت کرتا ہے،

میا میز با کبک و تورنگ و سار مگر این کہ داری ہوا سے شکار

شدائے باشندہ بچہ بچہ خوش بش کہ گیر و صید خود آئین و کیش،

بسا شکرہ افتاد بر روئے خاک شد از صحبت دانہ چیا ہلاک

نہ نرم و نازک پتھر گداز رگ محنت چوں شاخ آہو بیار  
 حیاتی نقطہ نظر سے اس تصور میں کوئی نقص نہیں معلوم ہوتا ہے ؛  
 حیات کا ایک زیادہ ارتقا یافتہ مظہر کسی ایسے مظہر یا کسی ایسی جوانی  
 نوع کا ساتھ نہیں دے سکتا جو ارتقائی دؤر میں اس سے بہت پیچھے  
 رہ گئی ہو ::

سلسلہ ارتقا میں بہت سے جانور ایسے بھی ہیں جنہوں نے کمزور  
 حسن کی نشوونما کی طرف سے اپنا ارتقائی رجحان ہٹا دیا ۔ مگر وہ اپنے  
 اندر قوت اور آزادی کی خصوصیات نہ پیدا کر سکے ۔ اگر گس فضاؤں میں  
 پھرتا رہا ۔ لیکن دوران ارتقا میں وہ کسی ایسی اندھیاری گلی میں بھٹک  
 گیا کہ اُسے شکار تازہ کی لذت سے محروم رہنا پڑا ۔ وہ مردار خوار رہا  
 شاہین کی ارتقائی قوت ان مردار خوار جانوروں کے ساتھ رہے تو وہ  
 بھی مردہ اور افسردہ اور مردار خوار ہو جائے گی :

وہ فریب نوردہ شاہین کہ بلا جو گرسوں میں

اُسے کیا خبر کہ کیا ہے رہ و رسم شاہ بازی

لیکن مردار خوار گرس کا ارتقائی راستہ دو سرا ہے ۔ اور شاہین

کا دوسرا :

بیرواز ہے دونوں کی اُسی یک فضا میں ۔ گرس کا جہاں اور یہ شاہین کا جہاں وہ



جو چیز شاہین کو کرکس سے ممتاز کرتی ہے۔ وہ شکار زندہ کی تلاش ہے۔ یہاں ایک عجیب صورت حال پیدا ہوتی ہے۔ حیات نے اپنے لئے صورت پیدا کی ہے۔ کہ اُس کی ایک نوع دوسری نوع کا شکار کھیلے لیکن اگر اس کا لطیف اخلاقی معنوں میں کیا جائے تو یہ بہت قابلِ اعتراف ہے۔ باز اپنے بچے کو زندہ شکار کھیلنے کی تعلیم دیتا ہے؛  
چہ خوش گفت فرزند خود را عقاب

کہ یک قطره خون بہتر از لعل ناب

اور آغوائے آدم میں ابلیس کی لہجہت یہ ہے؛

بازوئے شاہین کشا خونِ ندر وں بویز

مرگ بود باز را زیستن اندر کُنام

ان اشعار و مباحث کو سمجھنے میں اقبال کے معترضین نے بڑی غلطی کی ہے۔ ایسے بیانات کو جو حیاتیات میں واقعات کی حیثیت رکھتے ہیں انہوں نے اقبال کے تصورِ حرکت و قوت سے وابستہ کر کے ان کو اخلاقیات سے متعلق سمجھا ہے جہاں کہیں شاہین کے پنجے سے ندر و یا کبوتر کی خونریزی کا ذکر آیا ہے۔ وہاں شاہین حیاتیات کا ایک رمز ہے نہ کہ اخلاقیات کا۔ اور شاہین اور کبوتر میں شکاری اور شکار کے رشتے کو انسانوں میں طاقتور اور کمزور انسانوں کا رشتہ سمجھنا اور اس

بیان پر یہ قرار دینا کہ اگر بڑے عقاب نے شاہین بیچے کو کبوتروں پر چھپنے کی تعلیم دی ہے۔ یا اگر شیطاں آدم کو ترروں کا خون بہانے کی توجیہ دے رہا ہے، تو یہ لفظی طور پر انسانی اختیارات پر بخشنے سے متعلق ہو سکتا ہے، بڑی ہی سخت غلطی ہے۔ اقبال کا شاہین بہت سے مترفین کے نزدیک فاشیسم کی علامت ہے ان مترفین کا خیال ہے کہ اقبال نے جنگل کے قانون کو اخلاقیات اور معاشیات پر بطور کیا ہے اور یہی ان مترفین کی بڑی غلطی ہے۔ جو غالباً اقبال کے سطحی مطالعے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے:

شاہین یا عقاب کو انسانی جبر و استبداد سے وابستہ کرنے کی رشتہ مشرقی نہیں بلکہ مغربی ہے، مشرقی روایات میں شاہین نہیں بلکہ شیر، جنگل کا بادشاہ اور جنگل کے قانون کا نافذ کرنے والا ہے۔ شیر شہنشاہیت کا رمز ہے، باز، مشرقی روایت میں بادشاہ کے ساتھ بطور شکار کھیلنے والے پرندے کے ضرور وابستہ ہے، مگر ہم تو کہہ چکے ہیں کہ اقبال اپنے شاہین کا فوری کو بادشاہوں سے بہت دور رکھنا چاہتے ہیں، اور آزادی کی قدر شاہین کی حیاتی نمونہ میں بڑی اہم حیثیت رکھتی ہے۔

قبیلہ مختصر مغرب میں تو بے شک عقاب سلطنت روم اور اس کے بعد مختلف جرمن سلطنتوں کا نشان بنا رہا، مگر مشرقی شاعری میں عقاب

یا شاہین کا ذکر اگر کہیں بھی اسبندو یا بادشاہی کے ساتھ آتا ہے تو  
اس طرح کہ :-

شہرِ زاش و زغن در بند قید و بند نیست  
ابن سعادت شہرِ شہباز و شہباز ہیں کرواہند

اقبال نے اس شعر کو جس نظم میں لکھنا کیا ہے، وہاں انہوں نے حافظ  
کی دربار وادی کی ذہنیت کو مٹا کے سیاسی آزاد ہی پر زور دیا ہے۔  
اقبال کے شاہین کی بہت سی خصوصیتیں ایسی ہیں جو مشرقی شاعری خصوصاً  
فارسی شاعری میں مل سکتی ہیں، اگرچہ کہ اقبال سے پہلے کسی اور نے شاہین  
کو ارتقا کی ایک خاص منزل (وقت) کا رمز نہیں بنایا ہے۔ اقبال کا شاہین  
اس خاکدان سے پیدا ہو کر کے ستاروں کا شمار کھیلتا ہے۔ (حیات کی پرواز  
اور حرکت کے امکانات کو جبری وسعت دیتا ہے، یا جس طرح اقبال کا  
درویش و فقیر رہبانیت کو صرف اس لئے اور مرنہ اس حد تک جائز  
سمجھتا ہے کہ اس سے تغیر کائنات کے لئے کیسویٰ حاصل ہو، اور خودی  
کو زیادہ وسعت و استحکام حاصل ہو، اسی طرح حافظ کا اپنے شہباز سے خطاب  
ہے :-

کہ اے بلند نظر شاہباز سر رہ نشیں!  
انہیں تو نہ ایں گنج محبت آباد است

تراز کنگرہ عسکر شرمی زندہ معینہ  
ندانست کہ دریں داگہ چہ آفت و است

حافظ کے ان اشعار اور اقبال میں مشابہات زیادہ تر خارجی اور ظاہری ہیں، حافظ کا فقر فنا کی طرف مائل ہے، اقبال کا فقر بقا کی طرف، حافظ دنیا سے کنارہ کشی چاہتے ہیں، اقبال کے مرد و روش کی رہبانیت محض عارضی ہے۔ وہ خودی کے نشو و نما اور اپنی تربیت کی محض ایک منزل ہے، لیکن اعلیٰ مقصد چھپرہ لٹ سکھای دنیا اسی کائنات کا تسخیر کرنا ہے۔

وہ جو توجہ حرکت اور سوزِ حیات جو اقبال شاہین سے منسوب کرنے نہیں، نارسا شاعری کا شاہین اس سے بھی نامور نہیں ہنس رفتی کا ایک شعر ہے۔

باز بے ازاں کرشمہ ام کہ دیشِ دل بلیب کن  
سینہ کبک زاوہ را تا خون شاہبازوہ

اس کے برعکس شرق میں شیر ہمیشہ شاہانہ شکوہ و استبداد کا رمز رہا ہے، ایران میں شیر کی تصویر شاہی پرچم تھی، اور شرقی شاعری میں ظلم و استبداد کو زیادہ تر شیر یا بھیڑیے کی مثال سے بیان کیا گیا ہے۔

اقبال کا شاہین اشرق کا ہے اور یہ یقین کرنے کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی، کہ انہوں نے یہ تصویر سلطنتِ روم یا بالنگرِ خاندان یا جہنمی کے پرچم

سے اُتاری ہے۔

بلور سیاسی رمز کے شاہین اقبال کے کلام میں بہت کم استعمال ہوا ہے۔ جہاں کہیں استعمال ہوا ہے، وہاں وفائیہ کیفیت یہ ہے کہ اگر شاہین بچوں سے اپنے فوجان مراد ہیں تو ان کی انقلابی صلاحیت کی نشوونما کی تمنا ہے، اور اگر اپنی کمزوری کا اظہار مقصود ہو تو اپنے ہم وطنوں یا ایشیائیوں یا مزدوروں کو کمزور و کنبھک مسترد کیا گیا ہے۔ اور ان میں شاہینی حضالت پیدا ہونے کی آرزو کی گئی ہے۔

بحلال تو کہ وردی دگر آرزو ندام  
بجز این دعا کہ بخشی بکوتر ال عقیلبانی

اور

گر او غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے  
کنبھک منسوبیہ کو شاہین سے لڑا دو

اگر جنگل کے قانون کو، یا شاہین کی اس خصوصیت کو کہ وہ کبوتروں پر جھپٹتا ہے، اقبال نے بیان کیا ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکال لینا غلط ہوگا کہ اس طرح اقبال نے اقتصادی اخلاقیات کا ایک فاشٹیت قانون نافذ کیا ہے۔ شاہین کے تصور کو ارتقاء کے تخنیتی کی مکمل سلسلہ دار نظم میں دیکھنا ضروری ہے، حیات کے ارتقاء کا ایک دور ایسا آیا جب حیات میں حرکت

کی صلاحیت بہت تیز ہو گئی اور ساتھ ہی ساتھ قوت اور آزادی کی قدریں پیدا ہوئیں، وقت جب حرکت سے پیدا ہو کر زندگی کے ہاتھ میں ایک بڑا کاری حیرت بنی تو کبھی اس کا استعمال غلط ہوا اور کبھی صحیح۔ حیاتیاتی سطح پر اقبال کو محض اس حقیقت کا اظہار مقصود ہے، وہ اس کو انسان پر بطور اخلاقی قانون کے منطبق نہیں کرنا چاہتے۔ کیونکہ اخلاقیات کا ارتقاء انسانی معاشرے کی نشوونما کے ساتھ ہوا ہے، اور انسان کی ارتقاء سے پہلے چونکہ اخلاقی قدریں پیدا ہی نہیں ہوتی تھیں، اس لئے حیوانی قوت کے ابتدائی دور میں اس کے جلیپنے کے کسی اخلاقی معیار کا امکان پیدا نہیں ہوتا، حیاتی نقطہ نظر سے شاہین کی خصوصیات، ارتقاء سے تخلیق کی ایک خاص منزل کا بیان ہیں،

اب رہ گئیں شاہین کی رمزی خصوصیات، جن کا انسان کی انفرادی یا اجتماعی زندگی سے تعلق ہے، بڑی خوش قسمتی سے اقبال نے ان کی تشریح خود ہی کی ہے، اور یہ ضروری ہے کہ اقبال ہی کے بیان کی روشنی میں شاہین کا بطور رمز تجزیہ کیا جائے۔

ظفر احمد صاحب مدد لعلی کے نام اپنے مشہور خط میں اقبال نے یہ



صراحت کر دی ہے کہ شاہین کوئی ایسی تشبیہ نہیں جو براہ راست  
اقتصادی اخلاقیات پر منطبق ہو جائے، شاہین ایک خاص جنوں میں موز  
ہے۔ اقبال لکھتے ہیں "شاہین کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں اس جانور  
میں اسلامی فقر کے تمام خصوصیات پائے جاتے ہیں (۱) خود دار اور  
غیر مند ہے اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا (۲) بے تعلق ہے  
کہ آشیانہ نہیں بناتا (۳) بوند پرواز ہے (۴) خلوت پسند ہے (۵) تیز  
نگاہ ہے۔"

ایسی روشنی میں اقبال کے شاہین کا شاہدہ کرنا چاہیے، غیرت اور  
خود داری و دلہن کی طرح شاہین کی سب سے بڑی خصوصیت ہے، غیرت  
اُسے خاک میں وہ دانہ نہیں ڈھونڈھنے دیتی، جو اوروں نے اُسے کھانے  
کے لئے ڈالا ہے۔ اسی لئے شاہین مرغِ سرا کے ساتھ دانہ نہیں چکاتا، نہ وہ  
کرگس کی طرح مردار شکار کھاتا ہے، فلسفی اور فقیر ہیں بھی یہی بڑا فرق ہے  
فلسفی بھی کرگس کی طرح بہت اونچا اڑتا ہے۔ مگر عشق کا شکار و درویش  
ہی کا کام ہے۔ بوند بال تھا لیکن نہ تھتا جنور و غیور

حکیم سیرِ محبت سے بے نصیب رہا

پھر افتادیں میں کرگس اگر چہ شاہین اُ

شکارِ زندہ کی لذت سے بے نصیب رہا



اپنے کلام میں اقبال نے شامیں کی درویشانہ غیرت کا بار بار ذکر کیا ہے۔

غیرت ہے طریقتِ حقیقی غیرت سے ہے فقر کی غمازی  
اے جانِ پدر نہیں ہے ممکن شامیں سے تدرو کی غلامی  
یہ فقر وہ فقر ہے جو انسان کا لبّی کی ایک بہت بڑی حضورِ مصیبت  
ہے۔ خودی، سوال اور دوسروں کے آگے ہاتھ پھیلائے سے  
ضعیف ہو جاتی ہے۔ فقیر کبھی سختی دوران کا لگ مند نہیں ہوتا۔ وہ اپنے  
جوش کو دارِ اپنی خیر پرستی کے باعث دنیا پر چھایا ہوا ہے۔ وہ محض  
خدمت کے لئے فقیر ہے۔ اس لئے اس کا فقر اس کا ایثار اور اس  
کی بے نیازی ہے۔ اس فقر کی شامیں کا شکار جو کبوتر یا کج شک و  
حمام ہیں، وہ کمزور انسان نہیں، بلکہ باطل کی قوتیں ہیں، شامیں فقیر  
جس کبوتر کا شکار کھینتا ہے وہ یا تو ساکن اور جامد مادہ ہے جس کو وہ  
زندگی کے استعمال کے لئے ڈھاقا ہے، یا انسانی مداخلت میں وہ باطل  
اور نقصان رساں قوتیں ہیں، جن کا نتیجہ مار ہزوری ہے، دونوں طرح  
اس کا مقصد احتساب اور تسخیرِ فطرت ہے یہی اس کا زندہ شکار ہے، اور  
اسی لئے شامیں جب کبوتروں کا شکار کھینتا ہے تو اس کے یہ معنی لینا  
بڑی غلطی ہوگی کہ اس سے سو لینی کا جیش کا شکار کھینتا مر رہے (

اس فقر سے آدمی میں پیدا اللہ کی شان سب سے نیازی  
کنجشک و حمام کے لئے موت ہے اس کا مقام شاہباز کا  
وہ آشیانہ نہیں بنانا، شاہین کی طرح فقیر بھی اپنے لئے سراپہ جمع کرنے  
اُسے دوسروں سے گھیسٹنے اور اپنی ہود و باش راقتش پر مرتکب کرنے کو شان  
حیات کے منافی سمجھنا ہے، چنانچہ باز کی نصیحت ہے کہ

چنیں یاد دارم ز بازان پیر نیشین بشارح در سخت میگسار

شاہین کی طرح فقیر کی بند پردازی محض بیفیت نہیں ہر یہ بلند پردازی  
در اصل وسعت پر داز ہے، جس سے کائنات کے اعتبار کے بے شمار امکانات  
پیدا ہوتے ہیں۔

شاہین کو نصیحت کہ وہ کہو تزدرد و یازاغ و کرگس کی محبت سے احتراز  
کرے، در اصل فقر کا یہ عمل ہے کہ وہ باطل کی محبت سے احتراز کرے،  
یہ احتراز عارضی ہے اور خودی کی نشوونما کے ایک خاص مرحلے پر فردی  
ہے، جب خودی کی نشوونما ہو چکی ہے تو درویش پھر انسانوں میں اپنی  
صحیح جگہ تلاش کرتا ہے اور ان کی اصلاح کرنا چاہتا ہے، اقبال نے شاہین  
کی فطرت کو بڑے خاص معنوں میں بیان کیا ہے، حرکت صرف معاشرے کے  
اندر ممکن ہے، اس سے آگے ہو کے رہبانیت سکون پسندی میں جاتی ہے،  
جو انسانی ترقی کے راستے میں ایک بیکار سی چیز بلکہ سد راہ ہے۔ اسی

لئے اقبال نے اس کی مرادست کر دی ہے کہ فقر و رہبانیت میں بڑا فرق ہے ۔

سکوں پرستی را بہ بے فقر ہے پیر  
فقیّر کا بے مغیبت ہمیشہ طوفانی  
فقیر روح و بدن دونوں کا لٹا رکھتا ہے ۔  
پسند روح و بدن کی ہے و انودا سکو  
کہ ہے نہایت مومن خودی کی غسریانی  
شاہین کی نگاہ میں وہی تیزی ہے جو فقیر کی نگاہ میں ہے ، البتہ اس تیزی  
نگاہ کے زندگی کی روکاؤں کا شکار ممکن نہیں " شاہین " کے عنوان سے جو  
نظم " بال جبرلی " میں ہے اسی میں اقبال نے یہ تمام خصوصیات خود بڑی  
خوبی سے بیان کی ہیں ۔

کیا میں نے اس خاکدان سے کہنہ  
جہاں رزق کا نام ہے آسپہ و دانہ  
بیاباں کی خلوت خوش آتی ہے محسوس  
ازل سے ہے فطرت مری راہبانہ  
نہ باد بہاری ، نہ گلچیں ، نہ بلبلی  
نہ بیمار تھی لغزش عاشقانہ

خیال مایوں سے ہے پرستہیں لازم  
 ادا ہیں ہیں آن کی بہتت و ہر آن  
 ہواستے بیاباں سے ہوتی ہے کاری  
 جو اندر کی غریبیت غازیانہ  
 حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں  
 کہ ہے زندگی باز کی زاحدانہ  
 چھٹنا ، پلٹنا ، پلٹ کر چھٹنا  
 لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ  
 یہ پورب ، یہ کچھیم چوڑی کی دنیا  
 مرا بنگوں آسمان سے کرانہ  
 پرندوں کی دنیا کا درویشی ہوں میں  
 کہ شاہیں بننا نہیں آشیانہ

اس طرح حیوانی دور میں زندگی پہلے حرکت کی طرف قدم اٹھاتی ہے  
 وہ حیوان جو حرکت کرتے اور کر سکتے تضرر ہیں ، مگر اپنے آپ میں سکون  
 سے مشترک حقائق اپنی رنگ یا تناسب وغیرہ کے حُسن کو فرغ دیتے ہیں  
 وہ ارتقا کے دوران میں کمزور رہ جاتے ہیں بعض اور حیوان حرکت ہی کے  
 دھارے پر اپنی ارتقا کا راستہ ڈھالتے ہیں ، اور حرکت کے ساتھ ساتھ

اُس قوت کو بھی اپنے اندر پیدا کرتے جاتے ہیں، جو حرکت کے ساتھ وجود میں آتی ہے۔ ان حیوانوں کی ایک مثال طيور میں شاہین ہے، شاہین میں حرکت تو اور کبھی طمع کی حرکت سے متصادم نہیں ہوتی، مگر وہ قوت جو اس سے پیدا ہوتی ہے، اپنی بقا کے لئے کمزور قسم کے حیوانانہ سے متصادم ہو جاتی ہے۔ یہ اکیس بالکل حیاتی اور حیوانی صورت حال ہے جس کا انسانی اخلاقیات سے کوئی تعلق نہیں لیکن شاہین ہی میں قوت کا رجحان بعض ایسی جلی خویوں کی طرف پلٹ جاتا ہے، جو اس میں اور اعلیٰ ترین انسانوں میں قدر مشترک بن جاتی ہیں، مثلاً غیرت، آزاد رویہ، بلند پروازی، تیز نگاہی، شاہین، ان خویوں کی طرف جہت کے راستے سے پہنچا ہے، اس لئے اس میں یہ نافع نہیں، اور ان کے اور ان کے برعکس حیوانی زیادتی و استیلا کی درمیانی گیر بہت مبہم اور غیر واضح ہے، لیکن جو جارحانہ رجحان شاہین کی منزل پر حیاتی ارتقا میں نظر آتا ہے، اس کو انسان تسخیر فطرت کے لئے استعمال کر سکتا ہے۔ شاہین کا شکار کمزور پرندے ہیں لیکن انسان کا شکار انسان کو نہیں ہونا چاہیے جامد مادہ، اور فطرت، اور خود اپنی معاشرت جو انقلاب کی محتاج ہے انسان کا اصلی شکار ہے۔ یہاں شاہین بطور رمز ہیں ارتقا یافتہ انسان کے قریب پہنچا دیتا ہے جسے اقبال نے درویش یا فقیر کہا ہے،

درویشی کی منزل انسانی ارتقا میں دیر کے بعد آتی ہے ، ارتقاء  
**انسان** میں انسان اپنے ساتھ بہت سی حیاتی غلطیاں سمیٹ لایا

کبھی کبھی تو انسان انفرادی یا اجتماعی طور پر اپنے آپ کو آنا گراؤنا ہے ۔  
 کہ اس میں اور ہزاروں میں مندرجہ کو نامشکل ہے ، اگرچہ کہ اس نے تسخیر  
 فطرت کی بڑی فہم داری اپنے سر لے لی ، لیکن وہ فطرتاً ظلم اور جہول بھی  
 ہے ، اس قسم کی غلطیاں انسان سے زیادہ اقوام کے لئے خطرناک ہیں ۔  
 دو حالتیں جو افراد اور اقوام دونوں کو اس کے اعلیٰ مقام سے ہراتی  
 اور تنزل کی طرف لے جاتی ہیں ، جمود اور غلامی ہیں ، یہ دونوں جمادات کی  
 صفات ہیں ، اور انسان کا کام جمادات کی تسخیر اور اپنے مقاصد کے لئے  
 ان کا استعمال ہے ۔ نہ کہ ان کی تقلید ، اسی قسم کے جامد ، غلام انسان کا ذکر  
 اقبال نے ان الفاظ میں کیا ہے ۔

یہی آدم ہے سلطان بھر بور کا ؛

کہوں کیا حبرا اس بے لبہر کا

نہ خود ہیں ، نے خدا ہیں نے جہاں ہیں

یہی شہکار ہے تیرے ہنس کا

جب دل سوز سے خالی ہوتا ہے ، اور نگاہ پاک نہیں ہوتی تو انسان  
 میں وہ بے باکی نہیں رہتی جو فطرت نے اسے ودیعت کی ہے ۔ انسان



کا جمود خودی کا فقدان ہے، انفرادی خودی کا فقدان فرد کے لئے اور اجتماعى خودی کی کمزوری کسی قوم یا ملت کے لئے موت کا پیغام ہے۔ غلامی خودی کے فقدان سے ممکن ہے، اور پھر غلامی خودی کے اجیا اور اس کے حصول میں انتہائی مزاحمت کرتی ہے۔ یہ تو بہر حال منزل کی ایک کیفیت ہے۔ وہ غلطیاں جو حیات نے ارتقا کی۔ ہر منزل پر کی ہیں، اسی طرح کی غلطیاں، اولیٰ ہی اسرارِ حیات انسانی ارتقا میں بھی سرزد ہوتی ہے۔

لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان فطرت اور حیات کی اعلیٰ ترین تعبیر ہے، انسان میں حیات، حیرت اور ذوقِ آگہی کے احساسات پیدا کرتی ہے۔ ذوقِ آگہی کی وجہ سے انسان حیات کے اور تمام مناظر سے ممتاز ہے۔ نوگس عبورِ تماشا اور محرومِ عمل ہے، منور کو رہنما کی لذت کا احساس نہیں انسان کے سوا سب میں تسخیم کی خوشگوار ہی بہت موجود ہے، انسان ہی میں فطرت کو بدلنے کی صلاحیت ہے،

چاہے تو بدل دے۔ لے بیٹ چمنستان کی

یہ ہستی دامن ہے، بیہنا ہے، تو امان ہے

عالمِ خاک سے انسان کا خطاب، بجا ہے کہ مقصدِ تخلیق یعنی تخلیق کا انتہا ارتقا یافتہ نقطہ انسان ہے، انسان کے ذریعے نہ صرف زندگی



بلکہ تمام تر فطرت، مادہ اور وجود کا مسلم ممکن ہے۔  
 عالم آسٹ خاک و پاؤ استرعیان ہے تو کہیں؟  
 وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہان؟ تو کہیں؟  
 وہ شبہ و رد و معوز غم کہتے ہیں زندگی سے  
 اسکی سحر ہے تو کہیں؟ اسکی ازاں ہو تو کہیں؟  
 تو کف خاک۔ بے بعرا میں کف خاک و غر و گیر  
 گشت وجود کے لئے آب رواں ہے تو کہیں؟

اگر انسان کی ارتقاء میں کچھ خامیاں رہ گئی ہیں تو نا اُمید ہونے کی کوئی بات  
 نہیں، حیات اپنے ارتقاء کے دوران میں ہمیشہ سے بڑی سرزنش، فنوخرج  
 رہی ہے، لیکن ارتقاء نے تخلیقی کا بہر حال یہ اصول رہا ہے کہ حیات کا جو  
 منظر پیدا ہوا اسے ممکن حد تک مکمل کیا جائے، اس لئے انسان کے حیاتی  
 مستقبل سے اُمید استوار رکھنی چاہیے،

شر نو میدان میں مشرب عبا سے      پریشاں جلوہ ناپا ایدار سے  
 چو فطرت ہی تراشہ پیکرے را      تماش می کنند در روزگار سے  
 انسان میں نہ سرزنش اصلاح کے حیاتی آثار ہیں، بلکہ اس میں ایسی ارتقا  
 صلاحیت ہے کہ وہ نہ سرزنش افعلی ترین منظر حیات ہونے کی موجود ہستی  
 اپنے میں باقی رکھے گا، بلکہ ترقی کو کے نوع کامل ترین ہستی بن سکے گا

کیے در مضی آدم نگلے! از من چہ می پرسے  
 ہنوز اندر طبیعت می غلد، موزوں شود روزے  
 چنان موزوں شود این کپشیں پا آفتادہ معنوں  
 کہ یزدان را دل از تاثیر او پر خوں شود روزے

انسان وہ تلواری ہے، جو ارتقائے تخلیقی نے نہانات و حیرانات کی نیام  
 توڑ کے وقت کے دوران میں کھینچی ہے۔

دوستہ تغیم و گر دواں بر مہنہ ساخت مرا  
 فداں کشید و بروئے زمانہ آخت مرا  
 من آن جہان خیالم کہ فطرستہ ازلی  
 جہان بابل و گل را شکست و ساخت مرا

انسان کی جسمی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں حرکت کا عمل و طرح کا ہو  
 جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا شعور و طریقوں پر حرکت کرتا ہے، نہ صرف اس  
 کا جسم بلکہ اس کا ذہن بھی متحرک ہے، اس کے تصورات اور تخیلات میں بھی  
 وہی فعلی حرکت کار فرما ہے جو اس کے اعمال و افعال میں ہے، اسی  
 وجہ سے اس میں وہ قوت مستمر ہے کہ اگر وہ صحیح طرح استعمال کی جائے  
 تو فطرت کی کوئی شے اس کی زور سے محفوظ نہیں رہ سکتی، انسان کی آفرینش  
 سے زندگی کے انتہائی ارتقائی امکان کا راز فاش ہو گیا ہے۔

خود مندرشتہ نہیں اسیر میرے تجلیات میں  
 میری نگاہ سے فتنل ہتسری تجلیات میں  
 تو نے یہ کیا غضب کیا ! مجھ کو بھی نافر کو دیا  
 میں ہی تو ایک راز مخاسینہ کائنات میں

زوالِ آدم ، یا آفرینشِ آدم کے قیعدے سے انسان کے ارتقائی امکانات  
 اور اس کے فرائض پر روشنی پڑتی ہے ، اس دنیا کی تسخیر ، جامد مادہ کے  
 اوزار و حال کے استعمال کرنا ، سازگار ماحول کو سازگار بنانا ایسا کام تھا  
 جو فرشتوں کے بس سے باہر تھا ۔

یہ مشتِ خاک ، یہ صرصر ، یہ وسعتِ افلاک  
 کرم ہے یا کہ ستم تیری لذتِ انجساد  
 قصودار ، غریب الدیار ہیں بھی ہوں  
 ترا خرابہ مندرشتے نہ کر سکے آباد  
 مری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے  
 وہ درشت سادہ وہ تیسرا جہان بے بنیاد

جب قدرت نے تسخیر کائنات کا بار گواں انسان کے سر ڈالا ہی ہے تو  
 انسان اس کو اٹھا رہا ہے اور اٹھا نہ لے سکا ، یہ کام بڑا مشکل ہے تسخیر  
 کائنات اپنی مکمل ارتقا کے بعد ہی تکمیل کو پہنچتی ، اس کے لئے بڑا وقت

دور کا رستہ ، اب قدرت کو چاہیے کہ وہ انسان کی تخلیق دار تھا و تسخیر  
کے کمال کا انتظار کرتی ہے ۔

بارغ بہشت سے مجھے حکم سفر و یا مکت کیوں ؟  
کارِ جہاں دراز ہے ، اب مرا انتظار کو

اس ارتقا کے راستے میں بہت سی بندشیں ہیں ، حیات کو انسانی  
دور میں بھی بہت سی بندشوں سے ہو کر گزرا پڑتا ہے ، یہ بندشیں سرخ  
ماہی کے لئے تو ٹھیک ہیں مگر انسان کی ارتقائی تڑپ کے لئے یہ سب زیادہ  
ہے ۔ انسان ان بندشوں کی شکایت کرتا ہے ۔

تری دنیا جہاں مرغ و ماہی مری دنیا فہانِ صبح گماہی  
تری دنیا میں محکوم و مجبور مری دنیا میں تیری پادشاہی  
انسان کی محکومی و مجبوری بہر حال اضافی ہے اس کا کام مادہ سے کی فتح  
اور اس کی تسخیر سے شروع ہوتا ہے نہ کہ اس سے منہ موڑنے سے  
مرا این خاکدانِ من ز مسرد و بربین خوشتر  
مفہم ذوق و شوق است پس یہیم سوز و صامت

تسخیر کا نصاب کی انسان میں اس درجہ صلاحیت ہے ، اور اس صلاحیت  
کی طرف اس کا ذوق و شوق اسے کچھ اس طرح کھینچتا ہے کہ وہ اس پوری  
دنیا کو اپنے لئے درات کا مظہر سمجھتا ہے ، اس دنیا کے تمام مظاہر خواہ وہ

مادی ہوں یا متصوراً سے محض اپنے عقل و وجدان کا ایک کھیل معلوم ہوتے ہیں۔ یہ نہیں کہ وہ اپنے تصور کی عینیت کو حقیقت محض سمجھتا ہے۔ اور مادی مادی دنیا کو باطل قرار دیتا ہے۔ نہیں اس کے برعکس اُسے اپنے شعور کی ہمہ گیری اور طاقت کا ایسا شہ چڑھتا ہے۔ کہ زمان و مکان سب اُسے اپنے شعور و وجدان کے مقابل اضعافی معلوم ہوتے ہیں، انسان اس تخلیق وجدان کے عالم میں اپنے آپ کو مظاہر کائنات کا صرف عالم و فاعل ہی نہیں بلکہ قریب قریب خالق سمجھتا ہے؛

ایں جہاں حیست؛ ضم خانہ پندارِ من است  
جلوہ اوگیر و دیدہ بیسدارِ من است  
ہمہ آفاق کہ گیرم بنگاہے او را،  
حلقہ ہست کہ از گردش پرکارِ من است  
ہستی و نیستی از دیدن و نا دیدنِ من،  
جبہ زمان و چہ مکان شوخی افکارِ من است

انہیں خیالات کو اقبال نے تفصیل سے اپنے ایک خطبہ ”علم و مذہبی داروات میں بیان کیا ہے اُس کے باوجود کہ انسان موزوں ترین عقلی، صلاحیتوں کا حامل ہے۔ وہ اپنے آپ کو حیات کے مدارج میں ذرا نیچے پاتا ہے۔ کیونکہ وہ ہر طرف مزاحمت کرنے والی قوتوں سے گھیرا ہوا

ہے“ لے !!

اور اس ماحول میں ہم اُسے کیسا پاتے ہیں، ایک مضطرب ہستی جو اپنے نصب العین میں اتنی محو ہے کہ اور ہر شے کو فراموش کئے ہوئے ہے جس میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ اظہارِ خودی کے تازہ تر امکانات کی تلاش میں اپنے آپ کو دردِ عالم میں مبتلا کر لے؛ اپنی تمام کمزوریوں کے باوجود وہ نظرت سے برتر ہے۔ کیونکہ وہ ایک ایسی عظیم امانت اٹھائے ہوئے ہے کہ قرآن کے الفاظ میں آسمان، زمین اور پہاڑوں نے اُسے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا؛ لے

”جب گرد و پیش کی قوتیں اُسے اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں۔ تو وہ اپنی قوت سے ان کی تشکیل اور رہبری کر سکتا ہے۔ جب یہ قوتیں اس کی مزاحمت کرتی ہیں، تو اُس میں اس کی بھی صلاحیت ہے۔ کہ وہ اپنی اندرونی ہستی میں ایک بڑی وسیع تردیبا تعبیر کرنے میں لا محدود مسرت اور ارتقا کے وسائل اُس پر منکشف ہوتے ہیں، اُس کی تقدیر سخت ہے، اور اُس کی ہاشی برگ گل کی طرح نازک، لیکن حقیقت کی اور کوئی شکل روحِ انسانی کے

لے اسلامی تفکر کی تشکیلِ جدید۔ طبعِ روم صفحہ ۱۱ !!

لے اسلامی تفکر کی تشکیلِ جدید۔ طبعِ روم صفحہ ۱۱ و ۱۲ ؟

برابر طاقتور زندگی بخش اور خوبصورت نہیں، پس قرآن میں انسان کا جو تصور ہے۔ اُس کے بموجب انسان اپنی ہستی کی گہرائیوں میں ایک تخلیقی فعلیت ہے۔ ایک ایسی آگے بڑھنے والی روح ہے جو اپنے سفر کے دوران میں وجود کی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف ترقی کرتی جاتی ہے،

یہ انسان کے نصیب میں ہے کہ وہ اپنے اطراف کائنات کی گہری امنگوں میں حصہ لے۔ اور اپنی اور کائنات کی تقدیر کو تشکیل دے۔ اس کے لئے کبھی تو وہ اپنے آپ کو کائنات کی قوتوں کا ہم آہنگ بناتا ہے اور کبھی اپنی پوری طاقت سے ان قوتوں کو اپنے اغراض و مقاصد کے لئے ڈھال لیٹتا ہے، اس ترقی پذیر تغیر کے دوران میں خدا انسان کا شریک ہو جاتا ہے بشرطیکہ پہلے انسان کی جانب سے ہوتی ہوئے

اگر وہ اپنی طرف سے پہلے نہ کرے، اگر وہ اپنی ہستی کی اندرونی صلاحیت کو ترقی نہ دے، اگر وہ آگے بڑھنے والی زندگی کے اندرونی متوجہ کو محسوس کرنا چھوڑ دے، تو اس کے اندر اس کی روح جم کر پتھر

لے اسلامی فکر کی تشکیل جدید طبع دوم صفحہ ۱۲

۱۲ و ۱۳



بن جاتی ہے، اور وہ لپٹ ہو کر بے جان مادے کی سطح پر آجاتا ہے، لیکن اس کی زندگی اور اس کی روح کی آگے کی طرف حرکت کا دار و مدار اس حقیقت سے تعلقات قائم کرنے پر منحصر ہے، جس سے اس کا سابقہ پڑتا ہے، علم کے ذریعے یہ تعلقات قائم ہوتے ہیں اور علم الیاسیستی اور اک ہے جو ہم کے ذریعے مرتب ہوا ہوا ہے۔

قرآن مجید میں جس علم الاسماء کا ذکر ہے، وہ اقبال کے نزدیک علم اشیا ہے۔

علم اشیا علم الاسماء ہے ہم عصا و ہم ید بیفناستے  
 سورہ بقرہ کی ان آیات کی تشریح کرتے ہوئے جن میں علم الاسماء کا ذکر ہے، اقبال کہتے ہیں :- ان آیات میں یہ نکتہ مضمون ہے کہ انسان میں اشیا کا نام رکھنے یعنی اشیا کے تصورات وضع کرنے کی قوت موجود ہے اشیا کے تصورات وضع کرنے کی قوت موجود ہے، اشیا کے تصورات وضع کرنا اشیا کی تسخیر ہے، پس علم انسانی بہ اعتبار صفت تصوراتی ہے، اور اس تصوراتی علم کے حربے کی ہی مدد سے انسان حقیقت کے متابل مشاہدہ پہلو تک رسائی کرتا ہے، قرآن کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے

سہ اسلامی فکر کی تشکیلیں جدید

کہ وہ حقیقت کے قابل مشاہدہ پہلو پر بڑا زور دیتا ہے۔ آگے بڑھ کر اقبال نے قرآن کے عام بھرتی نقطہ نظر کا ذکر کیا ہے جس کا مقصود یہ ہے کہ عالم محسوس کی طرف توجہ کی جائے اور اس کا احترام کیا جائے بھرتی راستہ نقطہ نظر کی انسان کے ارتقا کے لئے بڑی ضرورت ہے۔

**عقل اور عشق** | بھرتی عقلی ذرائع کے علاوہ علم کا ایک ذریعہ اور ہے۔ اور وہ ہے وجدان - وجدان عقل کی بجائے عشق کے ذریعے معمولی انسان کو ارتقا کا ایک اور ذریعہ مہیا کرتا ہے۔ اور اُسے قلندر کی منزل تک پہنچاتا ہے،

یہاں یاد رکھنا چاہئے کہ اقبال عقل اور عشق کے درمیان کسی بنیادی تضاد کے قائل نہیں۔ ابتدائی مرحلوں پر تو عقل ہی کی زیادہ

ضرورت ہے؛ فطرت کو خود کے روبرو کر کے تسخیر مقام رنگ و بو کر، حیات انسانی کے بعض مدارج و کیفیات میں عقل اور عشق دونوں ضروری ہیں۔ عام انسانوں کے لئے عقل کافی ہے۔ مگر انسانِ کامل کے

لے اسلامی فکر کی تشکیل جدید

اندرونی ارتقا کے لئے عشق کی بڑی ضرورت ہے ؛  
 عقل است چراغ تو در را بگذارے نہ ،  
 عشق است ایام تو ؛ باندہ محرم زن ،

اور

از خلش کر شمعہ کار نمی شود نسام  
 عقل و دل و نگاہ را جلوہ جدا جدا طلب  
 خود عقل میں عشق کی بہت سی صفیتیں ہیں ، مگر اس میں وہ جو نش  
 حرکت وہ دالہانہ نرپ وہ ہمہ گیر جرات زندانہ نہیں جو عشق میں ہے  
 عقل حقیقت سے دور نہیں ، لیکن وہ اکیلی حقیقت تک نہیں پہنچ  
 سکتی !!  
 عقل کو آستان سے دور نہیں

اس کی تقدیر میں حضور نہیں  
 ”انسان کامل“ میں عبدالکریم جیل نے ایک جگہ لکھا ہے ۔ اسی لئے  
 جب ہم نے کہا کہ اللہ تعالیٰ عقل سے اور اک نہیں کیا جاتا تو میری مراد  
 اس سے عقلِ معاش ہے ، اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ عقل سے  
 شناخت کیا جاتا ہے ۔ تو مراد اس سے عقلِ اول ہوتی ہے ، عقلِ معاش  
 نے انسان کی سائنسی رہنمائی کی تسخیر فطرت میں اس کی مدد کی ، لیکن

اس نے انسان کے اندرونی ارتقا میں مدد نہیں کی کیونکہ وہ اندر سے  
انسان کو پگھلا نہیں سکتی؛

عقل چوں پاسے دریں راہِ خم اندر خم زد

شعلہ در آب دوا بند و جہان برہم زد

کیمیا سازی اور یک رواں رازد کرد

بر دل، سوختہ اکسیرِ محبت کم زد،

وہ عقل جو محض ذاتی یا موقتی خود غرضی کے لئے تسخیرِ فطرت کرتی

ہے۔ دراصل عقل خود میں ہے۔ یہ وہ دانش برہانی ہے جس کا

انجام حیرت ہی حیرت ہے۔ دانش نورانی یا عقلِ جہان میں اس سے

مختلف ہے۔ عقلِ جہاں میں، عشق سے بہت قریب ہے وہ کائنات

کی گہرائیوں میں سرائیت کر جاتی ہے۔ اور اسے اندر سے متقلب

کرتی ہے؛

عقلِ خود میں دگر و عقلِ جہان میں دگر است

بالِ بلبل دگر بازوئے شاہیں دگر است

دگر است آنسوئے نہہ پر وہ کشادہ نظر ہے

ابنِ سوئے پر وہ گمانِ وطن و جنس دگر است

اے خوش آن عقل کہ پہنائے دو عالم باادست

نورِ افرشتہ و سوزِ دل آدم باادست

جس طرح عقل جہاں میں تنزل کر کے عقل خود میں بن جاتی ہے۔ اور انسان کو اعلیٰ تر ارتقا کے راستے سے ہٹا کے بھٹکا دیتی ہے۔ اُسی طرح عشق بھی کبھی کبھی تنزل کر کے ہوس بن جاتا ہے۔ عشق کا یہ زوال و تنزل عقل خود میں سے بھی کہیں زیادہ خطرناک، اور ارتقا کے لئے سب سے برا راہ ہے۔ انسان کی ساری باہمی خانہ جنگی، سارا فتنہ اسی ہوس کا نتیجہ ہے۔ وہ بجائے کائنات کو تسخیر کرنے کے آپس میں کٹھنہ مرنے لگتا ہے؛

عشق کو دیدہ ہوس پیشہ و ہر بند گسست

آدم از فتنہ او صورتِ ماہی درشت

رزم بر رزم پسندید و سپاہ ہے آراست

تیغ او جز بہر سود سینہ یاراں درشت

جو لوگ عشق کو وجدان نہیں بلکہ محض ہوس سمجھتے ہیں، انہیں عشق کے رموز سمجھنا عبث ہے؛

رزمِ عشق تو بہ اربابِ ہوس نتواں گفت

سخن از تاب و تب شعلہ ہوس نتواں گفت

ہوس اور عقل خود ہیں، تو غیر عشق اور عقل جہاں ہیں کی منزل یافتہ  
 صورتیں ہیں لیکن عقل اور عشق کائنات کے احتساب کی شاہراہ پر صرف ایک  
 حد تک ساتھ ساتھ چل سکتے ہیں، جس مقام پر یہ شاہراہ انسانِ کامل کی  
 طرف مڑتی ہے، وہاں سے عقل کی رفتار سست پڑ جاتی ہے، اور صرف  
 عشق اور وجدان ارتقا کا یہ کھن راسخ طے کر سکتے ہیں۔

گرچہ شاہینِ خسرو بر تہجد دانستے بہت

اندیں بادیہ پہاں قد اندازے بہت

عقل زندگی کے راہنما پر انسان کے لئے روشنی فراہم کرتی ہے،  
 آنکھوں کے لئے وہ نور مہیا کر سکتی ہے، لیکن دل کے اندر روشنی فراہم  
 کرنا اس کے بس کی بات نہیں، کیونکہ وہ بھی اسی جوشِ حرکتِ حیات کی  
 ایک مخلوق ہے، جس سے انسان کا شعور پیدا ہوا ہے، اس کے برعکس  
 عشق خود جوشِ حرکتِ حیات کے قریب قریب مترادف ہے۔

خرد سے دھبہٴ روشن بصر ہے

خرد کیا ہے ؟ چراغِ راہنما ہے

درونِ خانہٴ ہنگامے میں کیا کیا

چراغِ راہنما کہ کیا خبر ہے

عقل کے زمان و مکان دونوں استہاری ہیں "گلشنِ رازِ حیدر"

میں قبال نے اس بات پر یوں بیان کیا ہے :

سہ پہلو ایں جہان چوں چند است	خرو کیف و کم اورا کند است
جہان طوسی و اقلیدس استایں	پے عقل زمیں فرسایں استایں
زمانش ہم مکانش اعتباری است	زمین و آسمانش اعتباری است
حقیقت لازوال و لامکاں است	گھلو و گیر کہ عالم بے کراں است
کراں او درون است و بروں نیست	درونش پست بالاکم فزون نیست
حقیقت را چو ماسد بارہ کردیم	تمیز ثنابت و ستیاریہ کردیم
خرد در لامکاں طرح مکاں است	چو ز تارے زماں را بر میاں است

عشق کا تعلق زمان مسلسل یا زمان مکانی سے ، مکان اور اس کے جہات سے اور اس باعث مؤثر خودی سے ہے ، اس کے برعکس عشق زمان مکانی سے ماوراء ہے ، جہات سے آزاد ہے ، اس کا تعلق دوران خالص اور قدر آفریں خودی سے ہے ۔

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں یہ رہیم

عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوز و مہم

عشق قلندر یا فقیر یا مرد مومن یا انسان کا بل کی تخلیقی فعالیت کا محرک ہے ۔ آئندہ بقا جو انسان کا بل کی خودی کو حاصل ہوتی ہے ، انسان کا بل کے اعمال و افعال تک بھی منتقل ہو سکتی ، مکان اور زمان مکانی



انتشار اور زوال کے پابند ہیں، ان کا احتساب عقل کے ذریعے ہوتا ہے، لیکن قدر آفرین خودی عشق کے ذریعے جو کچھ تخلیق کرتی ہے اس کو زمان مسلسل مٹا نہیں سکتا، کیونکہ یہ تخلیق دوران خالص میں ہوتی ہے۔

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فرم  
عشق ہے اہل حیات، موت ہو اس پر ام  
تند و تباک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو  
عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہوتا تھا  
عشق کی تقویم میں عقبر رواں کے سوا  
اور زمانے بھی نہیں جن کا نہیں کوئی نام  
عشق اعلیٰ ترین القا اور اعلیٰ ترین وجدان ہے۔

عشق دم جبرئیل، عشق دل مصطفیٰ  
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام

اور موجود انسان سے انسان کا بل تک پہنچنے کا راستہ صرف عشق ہی کے ذریعے طے ہو سکتا ہے۔

بیائے عشق اے رمیز دل ما      بیائے کشتِ ماے حاصل ما  
کہن گشتند این خاکی نہاد ما      وگر آدم بنا کن از گل ما

**فی تشے کا فوق البشر** قبل اس کے کہ اقبال کے انسان کا بل

ہوتا ہے کہ فوق البشر کے متعلق فی تشے کے تصورات اور انسان کا بل کے متعلق عبدالکریم جیلی کے نظریوں پر بھی مختصر سی نظر ڈالے ... ان دونوں سے اقبال بہت اچھی طرح واقف تھے ، اور انہوں نے فی تشے اور جیلی دونوں پر تنقید کی ہے ۔

فی تشے اٹھارہ سال کی عمر میں خدا کے وجود سے منکر ہو گیا ، اور اس کے بعد سے جس دیوتا کی تلاش میں وہ سرگرداں رہا اس کا نام اس نے "فوق البشر" تجویز کیا ۔ شوپن ہاور سے اس نے ارادہ و عزم کا تصور اخذ کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ ارادہ حیات کا اظہار محولی اور پیش پا افتادہ پیکار حیات میں نہیں ہوتا ، ارادہ حیات اپنے آپ کو ارادہ جنگ ارادہ قوت ، ارادہ فوق القوت میں ظاہر کرتا ہے ، انسان کی تمام ماسعی کا مقصد سب انسانوں کی ترقی و نشو و نما نہیں بلکہ اعلیٰ تر اور مضبوط تر انسان کا ارتقاء ہے ۔ لضب العین ، فوق البشر ہے نہ کہ بنی نوع انسان فی تشے کے نزدیک معاشرہ محض ایک ایسا وسیلہ ہے جس کے ذریعے فرد کی شخصیت و قوت میں اضافہ کیا جائے ، معاشرہ بجائے خود کوئی اہمیت نہیں رکھتا ۔ پہلے پہل تو فی تشے کا یہ تصور تھا ،

کہ فوق البشر بحیثیت نوع ارتقا پائے گا، لیکن پھر یہ تصور بدل گیا اور اس نے یہ نظریہ قائم کیا کہ فوق البشر وہ بالا تر فرد ہوگا، جو عام پست ذہنیت کے انسانوں کے درمیان سے بڑے بڑے خطرے جھیلتا ہوا بلند ہوگا، فوق البشر کی نشوونما کا دار و مدار حیات کے قدرتی انتخاب پر نہیں بلکہ باقاعدہ اور بااحتیاط پرورش اور تربیت پر ہوگا، حیاتیات پر نی تشے کو اعتبار نہیں، کیونکہ حیاتی سمجھار اور طریق عمل کو غیر معمولی فرد سے بڑا بغض و عناد ہے، فطرت اپنی اعلیٰ تر پیداوار سے بڑی بے رحمی سے پیش آتی ہے، اور وہ مرث اوسط اور ادنیٰ کی حفاظت اور پرورش کرتی ہے، فوق البشر کی ہستی محض انسانی انتخاب کی بنیاد پر مبنی ہے۔ یعنی نسلیاتی پیش بندی اور اسپرانہ جبلت پیدا کرنے والی تعلیم پر۔ نسلیاتی پیش بندی کی بنا پر نی تشے عاشقی کی شادیوں کو جائز نہیں سمجھتا۔ نی تشے طبقاتی "برتری" کو تعلیم سے بھی زیادہ اہم سمجھتا ہے۔ فوق البشر کی تعلیم بڑی سخت ہونی چاہیے، اور وہ کسی قسم کی مہل آزادی کی فوق البشر کو اجازت نہیں دیتا، فوق البشر کی تعلیم میں کسی اخلاقی تیزاب کی آمیزش نہیں ہونی چاہیے۔ وہ ان کی رہبانیت کا تو قائل ہے، لیکن جسم کی محدودیت کا نہیں۔ ایسا آدمی، جو اسٹرافنہ طبقے میں پیدا ہوگا، اور جس کی ایسی سخت اور طاقت

تعلیم ہوگی وہ خبیث دشمن کے معیار سے ماورا ہوگا، جنگ اُس کے لئے جائز ہے جنگ ہر مقصد کو مقدس بنا دیتی ہے۔ فی تثنے کے فوق البشر کی خصوصیتیں تین ہیں۔ قوت، فراست اور تبحر۔

یہاں یہ ذکر کرنا بھی ضروری ہے کہ فوق البشر EBERMENSCH کی اصطلاح اس نے گوٹے سے مستعار لی ہے، اور یہ گوٹے کے ابتدائی رومانی دور کی ایک نشانی ہے، فوق البشر کے تصور کی "رومانیت" سے انکار کرنا بہت مشکل ہے۔ یہ ارتقاءیت کی رومانی پرواز فکر ہے۔ فی تثنے کا فوق البشر اگر محض رومانی رہتا تو ہرج نہیں تھا، مگر اس نے اسے جبر و استیلا کا درس دے کے اور خیر و شر سے ماورا بنا کے کچھ ایسا خطرناک بنا دیا ہے کہ اسی فوق البشر کے شراب کو سیاسیات پر منتقل کر کے دومرتبہ جو مہم ساری دنیا کے خونی غسل کا سامان بنا رہا ہے۔ "یوں کہا درشت نے" میں درشت فوق البشر کی آمد آمد کا ان الفاظ میں ذکر کرتا ہے۔

"میں نہیں فوق البشر کی تعلیم دیتا ہوں، انسان ایک ایسی چیز ہے، جس کے سبقت لے جانے کی ضرورت ہے۔ تم نے انسان کے سبقت لے جانے کے لئے کیا کیا؟"

"ابھی تک تمام مہمتوں نے کوئی نہ کوئی شے اپنے آپ سے ماورا پیدا

کی ہے۔ اور تم ہو کہ اس فتوح کے جزر اسی کی عالم میں رہنا چاہتے ہو، تم حیوان کی طرف واپس جانے کو ترجیح دیتے ہو نہ کہ انسان سے سبقت لے جانے کو۔

”انسان کے لئے بوزینہ کیا ہے؛ ایک مہنسی کی چپیر، ایک شرم کی بات، فوق البشر کے لئے انسان بھی ایسی ہی شے ہوگا، ایک مہنسی کی چیز، ایک شرم کی بات۔“

پھر فی تفسیر نے زرتشت کی زبانی فوق البشر کا مقام سمجھایا ہے۔  
فوق البشر زمین کا مفہوم ہوگا، اپنے ارادے سے کہلواد کہ فوق البشر زمین کا مفہوم بنے گا۔ میرے بھائیو میں مہنسیں نسیجیت کرتا ہوں زمین کے ساتھ وفادار رہو۔ اور ان لوگوں کی بات کا یقین نہ کرو جو تم سے مادیات زمین امیدوں کا ذکر کرتے ہیں۔“

آگے چل کے زرتشت کی زبانی :- ”انسان ایک ستمی ہے جو حیوان اور فوق البشر کے درمیان مٹی ہوئی ہے، ایک نعلج کے درمیان ایک رستی۔“  
اقبال پر اگرچہ کوئی تفسیر کے فوق البشر کے بڑے ہلکے سے پر تو سے انکار نہیں کیا جاسکتا، لیکن اقبال نے جسے فی تفسیر کے بہت سے آسانی تصور است سے علیحدہ کر کے دیکھنے کی کوشش کی ہے، وہی تفسیر کے نفسیات، فوق البشر کا غیر مادیات، غور زری کو بحیثیت

خونریزی ایک قدر حیات تصور کرنا، ان سب سے اقبال کو بڑا بنیاد کا اختلاف ہے۔ اپنے آخری خطبے <sup>۱</sup> ”کیا مذہب ممکن ہے“ میں اقبال نے فی تشے کی اخلاقیات کو اسلام کی منصوفانہ عینیت کے معیار پر جانچا ہے:- ”اس کی ذہنی تاریخ مشرقی تصوف کی تاریخ کے غیر متوازن نہیں، یہ امر کہ واقعاً انسان میں خداوندی نمود کا ایک ”قطعی“ تصور اسے نظر آیا۔ ناقابل انکار ہے۔ میں اس تصور کو قطعی“ اس لئے کہتا ہوں کہ بدیہی طور پر اسے اس سے ایک ایسی سمیرانہ ذہنیت ملی، جو ایک طرح کے اسلوب سے اپنے تصورات کو دائمی حیاتی قوتوں میں تبدیل کرنا چاہتی ہے۔ لیکن فی تشے کا میاں ہے، اس کی ناکامی کا باعث اس کے ذہنی پیش رو مثلاً شوہن ہا وورڈارون اور لانگ تھے جن کے اثرات کے تحت وہ اپنے تصور کی تعمیر اثراتی انتہا پسندی جیسی تجویزوں میں ڈھونڈ لگا۔“

عبدلکریم جلی کے ابنِ کابل کا راستہ الیسا  
 اور بالجد الطلیشا میں بہت الجھا ہوا ہے  
 مگر انسانِ کابل کے کسی اور واحد نظریے کا اقبال کے درویش اور



مومن کے تصور پر اتنا اثر نہیں پڑا جتنا جیلی کے بعض خیالات کا پڑا ہے۔ جیلی کے انسانِ کامل پر اقبال نے ایک مضمون لکھا تھا، جو انہوں نے کچھ عرصے بعد اپنے ”فلسفہ عجم“ میں شامل کر لیا۔

عبدالکرم جیلی نے انسان کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے ”جان کی عظمت آگ ہے۔ علم پانی ہے، قویٰ، ہوا ہیں، حکمت میٹھی ہے۔ یہ چار عناصر ہیں جن سے ہمارا جوہر کیا تیار ہوا ہے۔ اس جوہر کے دو عرض ہیں ایک ازل دوسرا ابد اور اس کے دو وصف ہیں، پہلا حق، دوسرا خلق۔ اور اس کی دو مصیبتیں ہیں، ایک قدم، دوسری حادث، اور اس کے دو اسم ہیں، ایک رب دوسرا عبد۔ اور اس کے دو رخ ہیں، ایک ظاہر ہے اور وہ دُنیائے، اور دوسرا باطن ہے اور وہ آخرت ہے، اس کے دو حکم ہیں، ایک وجوب، دوسرا امکان اور اس کے دو اعتبار ہیں۔ پہلا اعتبار یہ ہے کہ اپنے حق میں موجود اور اپنے غیر کے حق میں موجود ہو اور دوسرا اعتبار یہ ہے کہ اپنے حق میں موجود اور اپنے غیر کے حق میں مفقود ہو۔ اور اس کے لئے دو معرفتیں ہیں، پہلی معرفت یہ کہ اول مرتبہ میں اس کی وجہ تسمیہ اور دوسرے مرتبہ میں اس کی سلبیت ہو، دوسری معرفت اس کے برعکس ہے“

سے انسانِ کامل“ از عبدالکرم جیلی مترجمہ مولوی فضل میراں صفحہ ۳۰





ارتقا، مطلق کہے ان تین منازل کے منازل میں انسان کا بل کی رجحانی  
 تادیب کے بھی تین منازل ہیں، لیکن انسان کا بل کے عمل ارتقا کو سکوس ہونا  
 چاہیئے، کیونکہ اس کا عملی ارتقا ترقی کی طرف نہ ہے اور یہی مطلق طور پر اصل  
 منزل کی طرف آئی ہے۔ اپنی روحانی ترقی کی پہلی منزل میں وہ اس مرحلہ  
 پر استغراق کرنا ہے اور اس قدرت کا مطالعہ کرتا ہے۔ جن پر یہ اسم مرتسم  
 ہے۔ دوسری منزل میں وہ عرفی کہ دائرے میں قدم رکھتا ہے، تیسری  
 منزل میں وہ جوہر کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے، یہاں پہنچ کر وہ  
 انسان کا بل بنتا ہے۔

اقبال نے تربیت پر خودی کے تین مراحل :- اطاعت، تہذیب، نفس  
 پر ابنت الہی، نعتیا بھیجے سے مستدار لئے ہیں؛  
 تیسری منزل یعنی کابل انسانیت یا نبیائے الہی کی تربیت خود عبدالکریم  
 جلی نے ان لفظوں میں کی ہے؛

پھر جان کہ اللہ تعالیٰ نے اس اسم کو انسان کے لئے ایک ایٹم بنایا  
 ہے۔ پھر جب اپنے منہ کو اس نے اس آئینے میں دیکھا تو اس پر اس  
 بات کی حقیقت کھل گئی کہ کان اللہ و شئ سمہ۔ بس اللہ تھا اور اس کے

سانفہ کوئی چیز نہ تھی۔ اور اس پر ظاہر ہو گیا کہ اس کی شفوائی اللہ کی شفوئی ہے۔ اور اس کی آنکھ اللہ کی آنکھ ہے۔ اور اس کا کلام اللہ کا کلام ہے اور اس کی حیات اللہ کی حیات۔ اور اس کا علم اللہ کا علم اور اس کی ارادت اللہ کی ارادت اور اس کی قدرت اللہ کی قدرت۔ اسی تصور کو اقبال نے قریب قریب بجنبہ مسجد قرطبہ کے ایک بند میں بیان کیا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ  
غالب و کار آفرین، کار کشا کار ساز  
خاک و نوری نہاد بندہ مولا معائنہ،  
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز  
نقطہ بر کار حق مرد خدا کا یقین،  
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و حجاز  
فقر کے صاحبِ عنا ہونے کا تصور بھی جلی کے انسان کی اس تیسری منزل  
یعنی کامل ہونے کی منزل میں موجود ہے؛

---

میں انسانِ کامل مترجمہ مولوی فضل میراں صفحہ ۳۳ و ۳۴  
” ” ” از جلی مترجمہ مولوی فضل میراں صفحہ ۵۱ !!

اسماء و اعراض ربانی کی جو تقسیم جلی نے کی ہے۔ اُس کا خلاصہ اقبال نے یوں پیش کیا ہے : ”وَرَبُّكَ خَدَاكَ اَسْمَاءُ وَاَعْرَاضٌ جِیسا کہ وہ بذاتِ خود ہے وَاللّٰهُ وَاحِدٌ فَرْدٌ“ اور ”وَرَبُّكَ خَدَاكَ اَسْمَاءُ وَاَعْرَاضٌ“ عظمت و جلال کے مبداء کی حیثیت سے ”وَاللّٰهُ وَاحِدٌ فَرْدٌ“ قادرِ مطلق (۳۰)، خدا کے اسماء و اعراض پر حیثیتِ کمال کے رِخَالِقِ کَرِیْم، اَوَّل، اٰخِر (۴۰)، خدا کے اسماء و اعراض پر حیثیتِ جمال کے رِخَالِقِ خَلْقِ مَقْصُور، رَحِیْم، مبداءِ کمال، ان میں سے ہر ایک اسم و عرض اپنا ایک خاص اثر رکھتا ہے، جس کے ذریعہ سے وہ انسانِ کامل کی رُوح کو آفرِ فطرت کو متور کر دیتا ہے۔ یہ تجلیات کس طرح ظہور میں آتی ہیں اور وہ رُوح تک کس طرح پہنچتی ہیں۔ اس کی تو جھیلِ جلی نے نہیں کی۔ . . . پلہ

انسان کو کمال کی طرف ترقی کرنے میں جن تین منازل میں سے گزرنا پڑتا ہے، اُن میں سے پہلی منزل میں اسی اسم پر استغراق و مراقبہ کرنا پڑتا ہے، جس کو جلی نے تمام اسماء کی جلی سے تعبیر کیا ہے۔ ”جس کو یہ مقام حاصل ہوتا ہے، اللہ اس کی طرف سے اس شخص کو جواب دیتا ہے، جو اس کو پکار رہا ہے، جب وہ غضب میں آتا ہے تو خدا بھی غضب میں آتا

ہے، اور جب وہ راہی ہوگا ہے تو خدا بھی راہی ہوگا ہے۔  
 انسان کاہل کی روحانی تادیب کی دوسری منزل کو جیل نے تجلی صفات  
 سے تعبیر کیا ہے، جب جی تھالے اپنی کسی صفت میں اپنے بندے پر  
 تجلی فرماتا ہے تو بندہ اس صفت کے ظلم میں یہاں تک تیرتا ہے کہ  
 بطریق اجمال نہ بطریق تفصیل اسکی حد کو پہنچ جاتا ہے۔ . . . . اس  
 وقت اس سے ایک دوسری صفت آتی ہے، پھر یہ سلسلہ برابر لگا رہتا ہے  
 یہاں تک کہ وہ صحیح صفت کا کمال حاصل کر لیتا ہے، لکھ بعض پر  
 صفت حیات کی تجلی ہوتا ہے، بعض پر صفت غلبہ کی بعض پر صفت بصیرت کی  
 بعض پر صفت ارادہ کی، صفت قدرت کی یا صفت رحمانیت کی،  
 اتنا ہی نے دوسری منزل کا خلاصہ گراں بیان کیا ہے۔ اس تجلی کے  
 ذریعہ سے انسان کاہل خدا کی صفات ان کی اہلی ماہیت ہیں اسی حساب  
 سے حاصل کرتا ہے، جس قدر کہ اس میں حاصل کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے  
 تیسری منزل جو انسان کاہل کی ہے، جبکہ وہ انسان کاہل کی قسم

۱۔ فلسفہ عجم صفحہ نمبر ۲۵

۲۔ "انسان کاہل" از عبد الکرم جلی سرسید مولوی فضل میراں صفحہ ۷۹

۳۔ "فلسفہ عجم صفحہ ۲۱۴ و ۲۱۵

صفات ربّانی سے بھرتی حاصل کر کے اسم و اعراض کے دائرے سے گذر جاتا ہے، اور جو ہر وجود مطلق کے فکرو میں قدم رکھتا ہے۔۔۔ یہی وہ نقطہ ہے جہاں انسانیت اور الہیت ایک ہو جاتی ہیں اور اس کا نتیجہ انسان ربّانی کی پیدائش ہے۔

انسانِ کامل کی اس خصوصیت کے متعلق عبدالکریم جلی لکھتے ہیں: "اپنے نفس کے لئے کسی شے کا وجود اس کی حیاتِ تامہ ہے، اور اپنے غیر کے لئے کسی شے کا وجود اس کی حیاتِ اضافیہ ہے، پس اللہ تعالیٰ اپنے نفس کے لئے موجود ہے، پھر وہ حتیٰ ہے اور اس کی حیاتِ حیاتِ تامہ ہے کہ موت اس کو لاحق نہیں ہوتی، اور تمام مخلوق اللہ کے واسطے موجود ہے، ان کی حیات، حیاتِ اضافیہ ہے، اسی لئے فنا اور موت اس کو لاحق ہوتی ہے، پھر خلق میں اللہ کی حیاتِ واحدہ تامہ ہے، لہٰذا وہ اس میں مختلف درجے رکھتے ہیں، بعض میں حیاتِ اپنی صورتِ تامہ پر ظاہر ہوتی ہے، اور وہ انسانِ کامل ہیں اس لئے کہ وہ اپنے نفس کے لئے موجود و بروجو حقیقی ہے، نہ بوجہ مجازی و اضافی"۔

۱۔ فلسفہ عجم "صفحہ نمبر ۲۱۴، ۲۱۵"

۲۔ "انسانِ کامل" از عبدالکریم جلی صفحہ ۹۴۔



عبدالکریم جیلی کی کتاب کا ساٹھواں باب ہے، ”انسانِ کامل کے بیان میں“ اس میں جیلی نے انسانِ کامل کے موضوع پر زیادہ عمیق روشنی ڈالی ہے، بحث کو وہ شروع اس طرح کرتے ہیں کہ جمیع افرادِ انسانی میں سے ہر ایک اپنے کمال کے ساتھ دوسرے کا نسخہ ہے، جو بات ایک میں ہے وہ دوسرے میں پائی جاتی ہے، لیکن بعض میں وہ اشیاء بالقوہ ہوتی ہیں، اور بعض میں بالفعل، پھر وہ کمال میں متفاوت ہوتے ہیں، بعض ان میں سے کامل اور اکمل ہوتے ہیں اور وہ انسانِ کامل ہیں۔

”انسانِ کامل وہ قطب ہے جس پر اہل سے آؤ تک وجود کے فلک گردش کرتے ہیں اور جب سے وجود کی ابتدا ہوئی اس وقت سے لیکر اب لا باؤ تک ایک ہی شے ہے۔۔۔۔۔ اس کا اصلی نام محمد ہے،۔۔۔۔۔ پھر ہر زمانے میں اس کا ایک نام ہے“۔

”جانتا چاہیے کہ انسانِ کامل بذاتِ خود جمیع حقائق وجودیہ کے مقابل ہے وہ اپنی لطافت میں حقائقِ علویہ کے مقابل ہے اور کثافت میں حقائقِ سفلیہ کے مقابل ہیں“۔

۱۔ انسانِ کامل ”انجیلی“ صفحہ ۲۵۳ : . . . . .

۲۔ ” . . . . . ۲۶۰ : . . . . .

۳۔ ” . . . . . ۲۶۱ : . . . . .



”جانتا چاہئے کہ انسان نسخۃ الحق ہے۔ خلق اللہ آدم اعلیٰ صورۃ المکر  
 آدم کو خدا نے تعالیٰ نے رحمان کی صورت پر پیدا کیا ہے۔“ لے  
 ”پھر جانتا چاہئے کہ انسان کامل وہ ہے جو عقائد کے حکم ذاتی،  
 بطور ملک و املاک و اسماء و صفات الہیہ کا مستحق ہو۔ . . . انسان  
 کامل بھی حق کا آئینہ ہے، اس لئے حق تعالیٰ نے اپنے اوپر لازم کر لیا  
 ہے کہ سوائے انسانِ کامل کے اپنے اسماء و صفات کو اور کسی چیز میں  
 نہ دیکھے“ لے

”معلوم کرنا چاہیے کہ انسانِ کامل کی تمام اسماء و صفات و قوتوں پر  
 منقسم ہیں ایک قسم اس کی سیدہ، اجانب سے ہے، مثل حیات، علم، قدرت  
 و ارادت، سمیع، بصیر وغیرہ کے، اور ایک قسم اس کی الٰہی جانب سے ہے،  
 مثل اذلیت، ابدیت، ازلت، آخریت وغیرہ کے اور ان تمام کے  
 سوا، اس کو ایک لذت سر یا نفع ہے جس کا نام لذتِ الوہیت ہے جس کو وہ  
 بطور احاطت اپنے تمام وجود میں محسوس کرتا ہے۔ . . . وجود کی  
 متعدد چیزوں کو بذاتِ خود ایسا دیکھتا ہے جیسے کہ کوئی شخص اپنے ولی

لے ”انسانِ کامل“ از جلی صفحہ ۲۶۲

لے ~ ~ ~ ~ ۲۶۲

خواطر اور حقائق کو دیکھتا ہے ، اور انسانِ کامل کو قدرت ہے کہ اونے  
 و اعلیٰ خواطر کو اپنے دل سے ہٹا رکھے ، پھر اشیاء میں اس کا تصرف نہ کسی  
 چیز کے ساتھ موصوف ہونے کی وجہ سے ہے اور نہ کسی آلہ سے اور نہ اہم  
 سے اور نہ اہم سے بلکہ وہ ایسا تصرف ہوتا ہے ، جیسے کوئی ہم ہیں سے اپنے  
 کلام اور خوردہ فوٹ میں تصرف کرتا ہے ۱۔

”انسانِ کامل کے تین برزخ ہیں۔ اور اُس کے آگے ایک مقام ہے  
 جس کا نام ختام ہے۔ برزخِ اول ہدایت ہے اور وہ اہم و صفات کا  
 متحقق ہونا ہے۔ دوسرا برزخ توسط ہے اور وہ حقائقِ رحمانیہ کے ساتھ  
 وفاقِ انسانیہ کا فکاس ہے۔ . . . تیسرا برزخ ان امور کو اختراع کرنے  
 میں مختلف اقسامِ حکمیہ کی معرفت ہے جو قدرت کے کرشمات میں داخل ہیں  
 . . . . . پھر جب اس برزخ میں اُسے رسوخِ حاصل ہو جاتا ہے ،  
 تو اسی وقت مقامِ ختام میں وہ اُترتا ہے ، جو جلال و اکرام سے موصوف ہے  
 اور اس میں سوائے کبریا کے اور کچھ نہیں۔ اور وہ نہایت ہے ، جس  
 کی غایت کا کوئی پتہ نہیں ، اسی مقام میں آدمی مختلف درجات کے ہیں  
 بعضِ کامل ہیں ، بعضِ اکمل ، بعضِ فاضل ہیں بعضِ افضل ۲۔

عبدالکریم جلی کا طرزِ فکر متعقبات اور الہیاتی ہے، اسلوبِ قرونِ وسطیٰ کا ہے اور اسی سلسلے اقبال نے الجلی کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ میرٹ اسلسلے اہم ہے کہ اقبال پر جلی کے ممکنہ اثرات پر اس سے روشنی پڑتی ہے بلکہ اُس کے خود جلی کے انسانِ کامل کے نظام کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ انسانِ کامل کے ارتقاء کی تنقید کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں۔  
 روحانی ارتقاء کی اس بلندی پر انسانِ کامل کس طرح پہنچتا ہے۔ اس کو ہمارے مصنف نے بیان نہیں کیا۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ ہر منزل میں اس کو ایک خاص قسم کا تجربہ ہوتا ہے۔ اور اس میں ذرہ بڑا بھی شک و شبہ نہیں ہے۔ اس تجربے کے آگے کو وہ قلب، سے تعبیر کرتا ہے۔ ....  
 وہ قلب کا ایک ہونیانہ نقش پیش کرتا ہے۔ اور اس کی اس طرح توجیہ کرتا ہے کہ یہ ایک آنکھ ہے، جو اسما و اعراض اور مستی مطلق کا علی الترتیب مشاہدہ کرتی ہے۔ یہ نفس اور روح کے ایک پُر اسرار اتحاد سے پیدا ہوتا ہے۔ اور وجود کے انتہائی حقائق کو معلوم کرنے کا نقطہٴ ایک آلہ بن جاتا ہے۔  
 جلی کے تصور کے مطابق انسانِ کامل ایک درمیانی کڑی ہے۔

ایک طرف تو وہ اساسی اسماء سے تنجی حاصل کرتا ہے۔ اور دوسری طرف تمام ربانی صفات اس میں ظہور کرتی ہیں، ان ربانی صفات کو اقبال نے تجزیہ کر کے سلسلہ وار بیان کیا ہے۔ یہ صفات حسب ذیل ہیں، ۱۱، حیات یا وجود مستقل (۷)، علم جو حیات ہی کی صورت ہے۔ (۳)، ارادہ۔ یہ قوت تغیر یا ہستی کا ظہور ہے۔ اس نے اس کی توفیق اس طرح کی ہے۔ کہ یہ خدا کے علم کی ایک تنجی ہے۔ (۴)، قوت جو اپنے آپ کو انفصال ذات یعنی تخلیق میں ظاہر کرتی ہے۔ (۵)، کلام یا ہستی منکسہ ہر ایک امکان خدا کا کلام ہے۔ پس فطرت خدا کے کلام کی مادی صورت ہے (۶)، غیر مسموع کو سننے کی قوت۔ (۱۰)، غیر مرئی کو دیکھنے کی قوت۔ (۸)، جمال فطرت جمالی منکسہ بھی اپنی اہلی ہست میں جمال ہی ہے۔ بشر صفت اعنانی ہے۔ (۹)، عظمت و جمال۔ (۱۰)، کمال یہ خدا کا ناقابل علم جو ہر ہے اور اسی لئے لامتناہی و لا محدود ہے، میرے خیال میں اقبال کے انسانِ کامل کا راستہ جلی سے بھی بڑی حد تک مختلف ہے۔ پھر بھی اقبال کے انسانِ کامل امد جلی، کے انسانِ کامل میں بعض مشترک قدیم ہیں، مثلاً حیات، علم، ارادہ، جمال، فطرت، عظمت و جلال، اقبال کے نزدیک بھی انسانِ کامل کا ظہور تسلسل فطرت کے لئے ضروری ہے جلی کے متعلق

وہ کہتے ہیں :- الجلی کا خیال ہے کہ ان کا دل کائنات کا محافظ ہے ،  
 البذا تسلس فطرت کے لئے انسان کا دل کا ظہور ایک لازمی ضرورت ہے ۔ یہ  
 ذہن نشین کر لینا آسان ہے کہ ہستی مطلق جو اپنی مطلقیت کو چھوڑ چکا تھی ، پھر  
 انسان کا دل میں دلپس آ جاتی ہے ، اور بغیر انسان کا دل کے اس کے لئے ایسا  
 کرنا ناممکن تھا ۷

فی کثۃ اور جلی دونوں کے انسان کا دل کے نظریوں کو جانچنے سے  
 زمین آسان کا فرق ظاہر ہوتا ہے ۔ فی کثۃ کا فوق البشر انتہا پسندی ،  
 سیاسی امتیاز ، نسلی امتیاز کے ساتھ پیدا ہوتا ہے ، وہ تمام اخلاقی اقدار  
 کی نفی کرتا ہے اور بجز قوت و استیلا کے کسی اور اعلیٰ قدر کا قائل نہیں ۔  
 وہ انسانیت کے روحانی اور وجدانی پہلو کو سرے سے نظر انداز کر دینا  
 چاہتا ہے ، اس کے برعکس جلی کا انسان کا دل محض اعلیٰ ترین روحانی قدروں  
 کا حامل ہے ۔ اس کی عینیت میں انتہا درجے کی شدت ہے ، اور وہ ایک  
 نظام الہیات کی پیداوار اور اس سے مربوط ہے ۔

اقبال نے جلی سے بھی بہت کے اپنے انسان  
اقبال کا انسان کا دل کا دل کے تصور کو زیادہ تر اخلاقیات ،

غیرت ، خیر کثیر ، اور لغویات ( خودی ، عظمت و جلال ) پر قائم کیا ہے ،  
 فی کثۃ کے فوق البشری قوت کی جو تدر تھی اُسے خیر کے معیاروں کی

سختی سے پابند بنا کے قبول کیا ہے۔ اور اگر نی کئے کے فوق البشر کی  
 سب سے بڑی خصوصیت اور اسے غیر مشروطیت ہے اور جیل کے ان بن کابل  
 کی اہم ترین خصوصیت جو ہر مادہ و مطلق سے اتحاد ہے تو اقبال کا انسان  
 کابل یا مرد مرین ان سب سے الگ بنا رہا ہے۔ اس کی سب  
 سے بڑی خصوصیت عقلی و فطری ہے خودی ہے، خودی تک وہ عشق یا عقل  
 اول یا عقل جہاں ہیں کے واسطے سفر کرتا ہے، مگر خودی کی ابتدائی تربیت  
 سے پہلے ہی اقبال کے انسان کا بنی کو بہت سے اخلاقی مراحل سے  
 کرنے چوتے ہیں۔

انسان کابل جس سے بہت پہلے ان بن کو بحیثیت انسان اپنی طاقت  
 تفسیر اور اپنی پہنچ کے محدود امکانات کا احساس ہوتا ہے، کائنات کی کوئی  
 قوت ایسی نہیں جس کو وہ زیر نہیں کر سکتا کوئی طاقت ایسی نہیں جس کو وہ  
 پر داز نہیں کر سکتا، عظمت یا زندگی کی کوئی اور نمود اس کا بن حرکت اور  
 رقص پر داز میں اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی، اس سے

اپنی جہاں گاہ زیر آسماں سمجھا تھا میں  
 آب و گل کے کھیل کو اپنا جہاں سمجھا تھا میں  
 کارواں ملک کے فنا کے تیغ و ظم میں بگا  
 مہر و ماہ و شتری کو ہم عنان سمجھا تھا میں



عشق کی ایک جہت نے طے کر دیا قبیۃ تمام

اس زمین و آسمان کو سب کو ان سبھا تھا ہیں

انسان کامل کے لئے اقبال نے نظم اور نثر میں بہت سی اصطلاحیں استعمال

کی ہیں۔ خلیفۃ اللہ فی الارض مرد تمام مرد مومن اور ویش، فقیر، قلندر، ان

سب اصطلاحات میں ممکن ہے کہ معنوی طور پر بہت ہی ذرا سا فرق ہو، مگر

ان سب سے انسان کامل ہی مراد ہے۔ اور اس کی خصوصیات ان سب میں

موجود ہے قلندر کی اصطلاح اقبال نے فارسی شاعری سے چنی ہے حافظ شیرازی

کہے ہیں قلندر کے خصائص کا ذکر آیا ہے اور حافظ کا یہ شعر بہت مشہور ہے

ہزار نکمہ باریک تر ز موائی جاسست

ذہر کہ موبتر اشتد قلندری داند

اقبال کا غالباً وہ پہلا شعر جس میں قلندر کا ذکر سب سے پہلے آتا

ہے

بیا بہ مجلس اقبال یکسے دوسا عز کش

اگر چہ ستر اشتد قلندری داند

میرے خیال میں بحقیقت مجموعی رجسٹر میں خاں کا یہ خیال صحیح ہے

کہ قلندر کی اصطلاح میں ایک رومانی پر تو کی جھلک ہے، قلندر انسان کامل کے

رومانی پہلو کی نمونہ ہے۔ "مرد مومن" کی اصطلاح قرآنی اور اسلامی ہے



مرد مومن کی فراست مستکفی ہے، لیکن یہ فراست انسانِ کامل کے عام  
تخیل کا جزو بن گئی ہے۔

اقبال کے انسانِ کامل کی نمود فقر ہی میں ممکن ہے، اور فقر کی کئی  
خصوصیتیں ہیں، جن کا انہوں نے بار بار تذکرہ کیا ہے، ایک بڑی خصوصیت  
”یقین“ ہے، یہ اپنے وجدان پر ایک طرح کا اندرونی پختہ عقیدہ ہے، جب  
تک یقین نہ ہو وجدان احتساب کائنات کے لئے عامل اور مؤثر نہیں  
ہو سکتا،

جب اس انگارہ غامی میں ہوتا ہے یقین پیدا

تو کر لیتا ہے بال پر ہی روح الای میں پیدا

یہ یقین وہی صفت ہے جس کو مذہبی اصطلاح میں ”ایمان“ کہتے ہیں۔

انسانِ کامل کے نمود کے ساتھ آزادی لازم آتی ہے، لیکن اس آزادی کا

ذریعہ یہی یقین ہے، یہ یقین تقدیر الہی کو بدل سکتا ہے، اس سے معلم اشیا

نہ صرف حاصل ہوتا ہے بلکہ معلم اشیا کے ذریعے ساری فطرت پر حکومت

انسان کے لئے ممکن ہو سکتی ہے۔

غلامی میں نہ کام آتی ہیں نہ شمشیر میں نہ تدبیریں

جو ہو ذوقِ یقین پیدا تو کٹ جاتی ہیں نہ بغیریں

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے دست و بازو کا  
 نگاہ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں لغتِ یریں  
 ولایت بادشاہی، علیم اشیا کی جہانگیری  
 یہ سب کیا ہیں فقط ایک نکتہ ایمان کی تفسیر

یقین ہی سے فقر میں وہ دہرہ اور شان و شوکت پیدا ہوتی  
 ہے۔ جس سے مادی دنیا کی تسخیر ممکن ہے۔  
 یقین پیدا کر لے ناواں یقین سے مانگو آتی ہے  
 وہ درویشی کہ جس کے سامنے جھکتی ہے نفوس

انسان کا بل کی اس صفت عالیہ یعنی فقر کے اثر اور عمل کا ذریعہ و جہان  
 ہے۔ عقلی علم جو انسان کے لئے بہت کافی ہے، انسان کا بل کی ضروریات  
 اور اس کے عمل کی وسعت کے لئے کافی نہیں، اس لئے فقر اور علیم عقلی میں  
 بڑا فرق ہے، فقر قلب نگاہ کی ایسا ایسی پاکیزگی چاہتا ہے، جو عقل و  
 خود کی اس پاکیزگی سے مختلف شے ہے جس کا حصول علم کے ذریعے ہوتا ہے  
 علم کا مقصد نظریاتی آگاہی ہے، فقر کا مقصد عمل اور حرکی اصلاح ہے جو  
 بات علم معلوم کرنا چاہتا ہے وہ فقر کو پہلے ہی سے معلوم ہے، فقر میں  
 آگاہی کی مستی ہے، لیکن علم میں مستی روا نہیں، کیونکہ علم نے ابھی شعور  
 آگاہی کا راستہ پوری طرح طے نہیں کیا۔

علم کا مقصود ہے پاکی عقل و سر  
 فقر کا مقصود ہے عفت قلب و نگاہ  
 علم فقیہ و حکیم فقیر مسیح و کلیم  
 علم ہے جو یائے راہ فقر ہے دانائے راہ  
 فقر مقام نظر، علم مقام خبر  
 فقر میں سستی ثواب، علم میں سستی گناہ

چونکہ فقر کا تعلق عمل سے بہت زیادہ ہے۔ اس لئے فقر کا صحیح اندازہ  
 اقتصادی حالات کے واسطے سے کیا جاسکتا ہے، فقر کی ایک بہت بڑی  
 خصوصیت غیرت ہے۔ یہ ایک طرح کی اقتصادی اور معاشی خودداری ہے  
 جس کے بغیر انسان کا بل کا فقر ایک قدم آگے نہیں بڑھا سکتا، فقر غیور  
 گدایا نہ فقر سے بالکل متضاد ہے۔

اک فقر بکھانا ہے مٹیاد کو پنجیری !  
 اک فقر سے کھلتے ہیں اسرار جہانگیری  
 اک فقر سے قوموں میں سکینی و دلگیری  
 اک فقر سے مٹی میں غایت اکیسری

فقر، ارتقائے خودی سے وصل ہوتا ہے، اور خودی کس لئے گدائی  
 اور سوال موت ہے، یہ گدائی چاہے جس طرح کی ہو، معاشی، ذہنی، سیاسی

یا عقلی، جہاں فقر نے بجائے اجتہاد و احتساب کے گداگری شروع کر دی، خودی کا خاتمہ ہو گیا، اور فقر خود بخود ختم ہو جاتا ہے، انسان کا دل کو اپنا رزق اور اپنا آب و اندہ خود تلاش کرنا چاہیے، وہ کسی قسم کے موثری یا عطا کردہ رزق یا جب راور دھوکے کی خوراک پر درویشی کو قائم نہیں رکھ سکتا ہے۔

از سوال افلاں گود و غار تر از گدائی گدیہ گر نادار تر  
خودی نامگی ہوئی روٹی یا کسی دوسرے سے انسان سے چھینی ہوئی روٹی  
کھا کے باقی نہیں رہ سکتی، ”سوال“ کی تعریف خود اقبال نے یہ کی ہے کہ  
”ہر وہ چپینہ جو بغیر فاقی کوششی کے حاصل ہو سوال ہے“ اس فقر سے  
دراشت کے قانون پر بھی کاری ضرب لگتی ہے۔

خودی کے نگہباں کو ہے زہرِ ناب  
وہ ناں جس سے جاتی رہے اُس کی آب  
وہی ناں ہے اس کے لئے ارجمند!  
رہے جس سے دنیا میں گرد و نملبند  
کسی طرح کی مصیبت یا تکلیف کی شکایت کرنا انسان کا دل کے لئے ممکن  
نہیں، صرف گدایانہ فقر زمانے کی سختی کی شکایت کر سکتا ہے، انسان  
کا دل کام تو اس سختی دوران کا قطع قطع کرنا ہے۔

جو فقر ہوا لختی دُوراں کا رگڑہ مند  
اس فقر میں باقی ہے ابھی بُرے گدائی

مردِ مومن، جو انسانِ کامل کا مذہبی پرتو ہے اُس کی سب سے بڑی  
خصوصیت یہی فقیرِ غنیور ہے، کیونکہ فقیرِ غنیور اسلام کا دوسرا نام ہے  
لفظِ اسلام سے یورپ کو اگر کہہ رہے تو خیر، دوسرا نام اسی دین کا  
ہے، فقیرِ غنیور۔

انسانِ کامل کی یہ آزاد روی، آزادی کو دار کی طرح آزادیِ گفتار میں  
نمایاں ہے، مگر دنیا انسانِ کامل کا ردِ مافی پر تو، خصوصیت سے آزادی  
گفتار کی قدر کر نمایاں مقام دیتا ہے۔  
ہزار خوف ہو لیکن زباں ہو دل کی رفیق

یہی رہا ہے ازل سے قلندرِ کاطیق  
انسانِ کامل کا فقرِ بہانیت سے بالکل برعکس ہے، بے شک انسانِ  
کامل کی ایک بڑی خصوصیت ادب یا ترتیبِ نفس ہے، جس سے کم آمیزی  
اور دل آویزی کی صفیں بطور نتائج پیدا ہوتی ہیں، لیکن انسانِ کامل کی  
کم گوئی یا کم آمیزی یا دلاویزی محض خیر پرست اجتماع کے لئے ہے  
یہ بہانیت سے بہت مختلف ہے۔

کہتے ہیں فرشتے کہ دل آویز ہے مومن، حوروں کو شکایت کم آمیز ہے مومن

اور

حدیث بندہ مومن دلاویز جگر پر خوں نفس روشن، نگہ تیز  
 میسر ہو کیسے دیدار اس کا کہ ہے وہ روفی محفل کم آمیز  
 لیکن یہ رہبانیت نہیں، کیونکہ انسان کامل کے فقر اور فقیر کا بندہ  
 رہبانیت میں بڑا بنیادی فرق ہے۔ رہبانیت جگمگ میں پناہ ڈھونڈتی  
 ہے، فقر کائنات کی تسخیر کرتا ہے اور اس کے لئے اپنی خودی کو فروغ دیتا  
 ہے۔

فقر کارِ خلوت و شنت و دراست  
 فقر مومن لرزہ بھر و براست،  
 اں خدارا جستن از ترک بدن،  
 این خودی را برفسن حق زدن،  
 اں خودی را کشتن و واسوختن  
 این خودی را چوں چسار غافروختن،  
 رہبانیت سکون پرست ہے، اور فقر حرمی اور رواں دواں ہے  
 فقر روح و بدن دونوں کی ضرورت کا لحاظ رکھتا ہے؛  
 سکون پرستی راہب سے فقر ہے بیزار  
 فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی

پسند روح و بدن کی ہے و انود اسکو

کہ ہے نہایت مومن خودی کی عریانی

رہبانیت جو خالق ہوں میں پناہ لیتی ہے وہ دراصل زندگی اور فطرت  
کے معرکوں سے گزیر کر رہی ہے، اس کا رجحان لپ پائی کا ہے، اور اسی لئے  
جس قوم میں رجحان رہبانیت کا ہو تب ہے، اس کی زندگی کے دن بہت  
مختصر ہوتے ہیں، فقر کا کام رہبانیت کے گوشہ فاقیت میں پناہ لینا نہیں  
بلکہ فطرت کے اسرار اور معاشرت کے شر اور انفعالی کام کا بلکہ کوئی ہے  
خواہ اس میں سخت سے سخت اندیشہ کیوں ہو،

بیکل کر خالق ہوں سے ادا کر رسم شبیر سی

کہ فقیر خالق ہی ہے فقط اندوہ و دلگیری

توے دین و ادب سے آرہی ہے بولے رہبانی

یہی ہے مرنے والی آمتوں کا عالم پیری

کمال ترک کے معنی ترک دنیا یا مادی دنیا سے گزیر نہیں بلکہ اس کی تسخیر

کے ہیں

کمال ترک نہیں آب و گل سے مہجوری !

کمال ترک ہے تسخیر خاکی و لوری

توحید کی اصل تسخیر کائنات ہے، توحید کوئی محض الہیاتی عقیدہ نہیں



مادی دنیا کی تسخیر ہی توحید کے عقیدے کا اعلیٰ راز ہے۔  
 خدی سے اس مہم زدگ کو توڑ سکتے ہیں  
 یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا  
 قرآنی فقر احتساب کائنات اور تسخیر جہات ہے،  
 فقر قرآن احتساب ہرست و بود  
 نے رباب و مستی و رفعت و سرود  
 فقر مومن چلتی ؛ تسخیر جہات  
 بندہ از تاشیر او مولا صفات

انسان کا ریل یا مومن زمانے کا راکب ہوتا ہے اس کا مرکب نہیں ہوتا  
 وہ وقت کا شکار نہیں بلکہ وقت کا شکاری ہوتا ہے، قلندر کی یہی پہچان  
 ہے، مومن زمان و مکان میں کھو نہیں جاتا بلکہ زمان و مکان کو اپنے اندر  
 جذبہ کر لیتا ہے۔

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے  
 مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں آفاق  
 فقر میں بڑی شوکت اور بڑا دبدبہ ہے۔ اس کی بے نیازی میں شاہانہ  
 حضرات ہیں لیکن اس میں شاہانہ استبداد نہیں ہے  
 اس فقر کہ بے تیغی صد کشور و لگیر  
 از شوکت دارا بہ، از فقر فریدون بہ

فقر کے لئے مادی قوت کا حصول از بس ضروری ہے۔ اس میں حیرت اور ساقی ہی دل اور فکر کی گرمی اور سرعت بھی چاہئے؛

گو فقر بھی رکھتا ہے اندازِ بلوکانہ؛

ناپختہ ہے پرویزی، بے سلطنت پرویز

اب حجرہ صوفی میں وہ فقر نہیں باقی

خون دل شیراں جو جس فقر کی دستاویز

جو ذکر کی گرمی سے شعلے کی طرح روشن

جو فکر کی سرعت میں بجلی سے زیادہ تیز

فقر کے سلسلے میں اقبال نے بار بار جو ثنا ہے "اور سلطان" کا لفظ استعمال

کیا ہے۔ اُس کے معنی سلطانی جبر و قہر نہیں بلکہ عشق و مستی ہیں، فقر کی

سلطانی دراصل خودی کی قاہری ہے۔

خودی کو جب نظر آتی ہے قاہری ابنی؛

یہی مقام ہے کہتے ہیں جس کو سلطانی،

یہی مقام ہے مومن کی قوتوں کا عیار

اسی مقام سے آدم ہے ظلِ سبانی

یہ جبر و قہر نہیں ہے، یہ عشق و مستی ہے

کہ جبر و قہر سے ممکن نہیں جہا نبائی

فقر کی سلطانی در اعلیٰ انقلاب کی حکومت ہے۔ فقیر کا نعرہ انقلاب ہے۔ اُس کا کام سامراجی یا طبقائی جبر و استبداد کے انسداد کے لئے سرکہ آرائی کرنا ہے۔ وہ ہمیشہ شناسی کا دِ مقابل ہے۔ اور شناسی کے مقابل وہ انقلاب میں جمہور کی رہنمائی کرتا ہے؛

باسلاطین در قند مرف و فقیر  
از شکوہ بویا لرزد سیر  
از جنوں می افگند چو سے بہ شہر  
و از ہاند خلق را از جبر و قہر  
قلب اورا قوت از جذب و ملک  
پیش سلطان نعرہ او کلا ملک  
جب تک ایک بھی ایسا باغی، آزادی کے لئے لڑنے والا ہو و استبداد کا مقابلہ کرنے والا درویش کسی قوم میں باقی ہے۔ اُس قوم پر زوال نہیں آ سکتا،

بزمیقتد سیرتے اندر ہندو  
تا در و باقی است یک درویش مڑ  
انسانِ کامل تک جو شاہرہ جاتی ہے۔ اُس کا نام خودی ہے۔ خودی کے متعلق میں زیادہ تفصیلات میں نہیں پڑنا چاہتا۔ اس کے متعلق بہت لکھا جا چکا ہے۔ اور خصوصیت سے ڈاکٹر عابد حسین اور ڈاکٹر ولی الدین کے مضامین بہت دلچسپ ہیں، اس موقع پر ہمیں انبال کے اس اہم ترین تصور سے ہرمت اس حد تک تعلق ہے کہ انسان سے انسانِ کامل تک بغیر خودی کے پہنچنا ممکن ہے۔ اور خودی کی واضح ترین

تبریفِ خود اقبال نے اسرارِ خودی میں کی ہے جس کا دیباچہ اس سوال سے شروع ہوتا ہے؛

”یہ وحدتِ وجدانی یا شورِ کار و شنِ نقطہ جس سے تمام انسانی،۔۔۔  
تخیلات و جذبات و تمینات مستبذ ہوتے ہیں، یہ پُر اسرار شے  
جو فطرتِ انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔ یہ  
”خودی“ یا ”آنا“ ”یا میں“ جو اپنے عمل کی رو سے مضمحل ہے، جو تمام مشاہدات  
کی خالق ہے، مگر جس لطافتِ مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لاسکتی کیا  
چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر  
اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریبِ تخیل یا  
دروغِ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟“

”اسرارِ خودی“ اور بعد کی تمام تحریریں اسی سوال کا جواب ہیں۔

اسرارِ خودی میں خودی کی تربیت کی تین منزلیں اقبال نے مقرر کی  
ہیں، ان میں سے پہلی منزل اطاعت ہے، اطاعت سے انفرادی خودی  
ضعیف نہیں ہوتی، کیونکہ اطاعت کے معنی ہیں اپنے فرائض سے تہربانی  
نہ کرنا، جبر سے اختیار پیدا ہوتا ہے، مہ و پروں کی تحخیر سے پہلے اپنے  
آپ کو کسی نہ کسی آئین کا پابند بنا کر زری ہے۔

خودی کا دوسرا مرحلہ منبط نفس ہے، یہ خود پرست، خود سوار اور

خود سرِ اشتراک کی زمام اپنے ہاتھ میں لی بنا ہے، جو شخص اپنے نفس پر فرمانروائی نہیں کر سکتا، اُسے دوسروں کا فرماں پذیر ہونا پڑتا ہے۔

خودی کا تیسرا مرحلہ نیابتِ الہی ہے، یہ انسانِ کامل منزل ہے۔ اپنے نفس پر حکمرانی کے بعد انسان کو وہ فرمانروائی نصیب ہوتی ہے کہ وہ ساری کائنات پر حکومت کرتا ہے، یہ حکومت عناصر کا علم اور ان کی تسخیر ہے، یہ تسخیر تخلیق بھی ہے۔

فطرتمش معروضی خواہد نمود      علمے دیگر بیارد در وجود  
صد جہاں شل جہان جزو کل      روید از کشت خیال او چو گل  
انسانِ کاملِ عظیمِ الاسما کا مدعا ہے، اس کی ذات سے ذاتِ عالم کی توجیہ ہے۔ اس کا عملی زندگی چل کر تا اور خبشتا ہے جمعیت اور سوسائٹی میں نیابتِ الہی کے باعث انسانِ کامل کا فرض اور مقصد صلح جوئی ہے۔ وہ اخوت اور محبت کا جام پلاتا ہے جنگجوئوں کو بھی صلح کا پیغام دیتا ہے۔

انسان کے تعلق سے خودی کے مسئلے پر کلشن رازِ جدید میں اقبال نے مزید روشنی ڈالی ہے، اس ثنوی میں دوسرا سوال یہ ہے۔

چہ بکراست این کہ علمش ساحل آمد؟  
ز قہر او چہ گوہر حاصل آمد؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حیاتِ پر نفس ایک بحرِ بیکراں کی طرح ہے۔ علم (یعنی شعور و آگہی) اُس کا ساحل ہیں، اُس کی موجوں میں بچے انتہا جوش و غروش ہے۔ اُس کی ہر موج علم کے ساحل سے ٹکراتی ہے، اور اس ساحل کے ڈر سے متور ہو جاتی ہے، اور کے بعد اس میں ربط و نظم اور ایک طرح کا نظام پیدا ہوتا ہے، شعور اس کو دنیا سے نزدیک کرتا ہے اور دنیا سے اپنے آپ سے خبردار کرتی ہے۔

شعور با جہاں نزدیک کر دے جہاں اور رازِ رازِ او خب کر دے زندگی کے اوج و مرجع سمندر میں خودی ایک گہرا آبدار کی طرح ہے، یہ دنیا جو ہم سے وابستہ ہے اور آزاد بھی ہے، خودی ہی نے اُسے ہمارے لئے ایک تارنگہ میں پیوست کیا ہے، بغیر حواس، اور احساسِ خودی کے موجود کا تصور ممکن نہیں ناظر اور منظور شاہد اور مشہود کا رشتہ ایک رازِ مرتبہ ہے کسی شے کا کمالِ ذات اُس کا اس طرح پر موجود ہونا ہے کہ وہ کسی شاہد کے لئے مشہود ہو۔

”گلشنِ رازِ جدید“ کا تیسرا سوال خودی اور زمان و مکان کے رشتے کے

متعلق ہے۔

وصالِ ممکن واجب بہم چلیست؟  
حدیثِ قرب و لبد و بیش و کم چلیست؟

اس کا جواب یہ ہے کہ عقل جس زمان و مکان کا احتساب کرتی ہے، وہ تو محض تین البار کا زمان و مکان ہے، اقبال کا تصور یہ ہے کہ سوائے نور السموات کے اور کوئی چیز مطلقاً نہیں، حیرت افزا مانی ہے، حقیقتِ وقت اور مکان کی قید سے آزاد ہے، حقیقت کی داخلیت میں زمان و مکان کو دخل نہیں، صرف حقیقت کے بیرونی پہلو میں زمانی یا مکانی وسعت ممکن ہے۔ مکان اور زمان مکانی یا زمان مسلسل دونوں عقل کی ایجاد ہیں؛ اصل زمان ہم میں ہے ہم نے اس کو دیکھا نہیں، اور ہم زمان مسلسل، کو ایجاد کرنے رہے؛

زماں را در ضمیر خود ندیدم      مہر و سال و شب و روز آفریدم  
چوتھے سوال کے جواب میں اقبال نے وہی مسئلہ چھڑا ہے جس کا ہم اس سے پہلے بھی ذکر کر آئے ہیں۔ یہ انا کے مطلق سے انفرادی خودی کے جدا ہونے اور اس کی اپنی ابدیت کا مسئلہ ہے خودی کی زندگی ایجادِ غیر سے ہے۔ قدیم اور حادث کی نمینر ہم شمار کے ذریعے سے کوئے ہیں، شمار سے وحدت کثرت معلوم ہوتی ہے یہ فراق ہے۔ اور فراق کے بغیر عشق ممکن نہیں، خودی کے ذریعے حادث قدیم سے ہم آغوش ہو سکتا ہے۔ لیکن اُسے فنا نہ ہونا چاہیے کیونکہ عشقِ ذوقِ انجام نہیں رکھتا۔ وہ صبح کی طرح طلوع تو ہوتا ہے مگر اس کی



کوئی شام نہیں، یہ ناممکن ہے کہ انفرادی خودی انا کے کامل میں فنا ہو جائے۔ اُسے خود باقی اور جاودانی بننا چاہیئے،

مسافرِ جہادوں کی جہادوں میں  
جہاد نے را کہ پیش آید فدا گیر!  
بہ بحرِ شش گم شدن انجم مانیت  
اگر او را تو درگیری فنا نیست

پانچواں سال خودی کی اندرونی حاکمت کی طرف ہے کیونکہ خودی کی یہ اندرونی حرکت انسان کو انسانِ کامل کی منزل کی طرف لے جاتی ہے، خودی کی ذات کا پہلا پیر تو حیات ہے، خودی سے حیات کی اندرونی وحدت کثرت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ خودی کی اندرونی حرکت یا خودی کا اپنے اندر سفر کائنات کی کامل تسبیح ہے جو نیابت الہی اور کامل انسانیت کی خاص صفت ہے؛

سفر در خویش، زادون بے اب و ام

ترتیب را اگر نقش از لب بام

مردون نقش ہر آمید و بیم

زمن چاکے بدریا چوں کیلے

شکستن این چشم بحرِ برا زان بخشے فکامینِ مہرِ برا

چھٹے سوال کے جواب میں جبر و اختیار کے مسئلے سے خودی کے تعلق کی بحث چھیڑی ہے، خودی کا خارجی پہلو مجبور اور اندرونی پہلو مختار اور آزاد ہے چنانچہ سلطانِ بدر کے اس ارشاد کے کہ ایمان درمیان جبر و قدر است بھی معنی ہیں جب خودی مجبوری سے گند کے نیابتِ الہی کے مرحلے پر مختاری کی خصوصیت اختیار کر لیتی ہے تو :-

جو از خود گرد مجبوری فشاند جہان خویش را چوں ناقہ راند  
نگرد و آسماں بے رخصتِ او نہ تا بد اختر سے بے شفقتِ او  
اس خودی تک پہنچنے کا ذریعہ یہ ہے کہ زمانِ مسلسل سے چھپا چھڑا جائے  
جو ہماری اپنی عقل کا کیبل ہے، عقلِ زمانِ مسلسل کی پابندی سے عشقِ لافانی  
ہے، خودی لافانی ہے اور اعلیٰ موت خودی کا فقدان ہے؛  
ساتویں سوال میں شنیٰ گلشنِ رازِ جدید براہِ راست انسانِ کامل  
کے مسئلے پر بحث کرتی ہے؛

مسافر چوں بود و ہر و گدّام است؛

کرا گویم کہ او مسرورِ تمام است

مردِ کامل کی سب سے بڑی خصوصیت احتسابِ کائنات کے لئے  
اس کی محنتِ دید ہے۔ زندگی کی کوئی منزل نہیں، زندگی کا سفر لا متناہی  
ہے۔ اُسی طرح یقین و رہبر کی بھی کوئی انتہا نہیں۔ دیکھ کے لئے انفرادی خودی

کی بقا لازم آجاتی ہے؛ جسے ”بید“ کا یہ مقام حاصل ہے۔ وہی انسانِ کامل ہے؛

کسے را دید، عالم را امام است  
من و تو تا تمسایم او تمام است،

یہی وہ آدمی ہے جو ملکِ دین کے لئے ”مردِ راہ“ ہے۔ اُسے بصارت اور بعیرت دونوں نصیب ہیں، اس کے رویں روئیں سے آفتاب کے پھوٹتے ہوئے نور کی طرح نگاہیں بیدار ہوتی ہیں،

ہم دیکھ آئے ہیں، کہ اپنے خطبات میں اقبال نے انبیاؑ کی طرح بتائے ہیں، ایک قدر آفریں اور دوسرے مؤثر۔ انسانِ کامل کی خودی قدر آفریں خودی ہے، اور اسی لئے وہ زمانِ مگانی کے حدود توڑ کے دورانِ خالص میں بقائے رواق حاصل کرتی ہے؛

اقبال کا چونکہ خطبہ ”آئینہ انسانی“ اس کی آزادسی اور بقائے متعلق ہے جس میں انہوں نے خودی کے مسئلے پر مزید روشنی ڈالی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ قرآن میں تین امور واضح ہوتے ہیں۔ یہ کہ خدا نے انسان کو منتخب کر دانا۔ یہ کہ وجود اپنی تمام کمزوریوں کے انسان کو اس دنیا میں خدا کی نیابت سپرد کی گئی۔ اور یہ کہ انسان کو ایک آزاد شخصیت و ولایت کی گئی۔ جسے اُس نے اپنے آپ کو خطرے میں مبتلا کر کے قبول کیا

خودی کی صلب سے خاص اور نمایاں خصوصیت کیا ہے ؟ یہ کہ خودی ذہنی کیفیتوں کی وحدت کے طور پر اپنے آپ کو نمودار کرتی ہے اور ذہنی کیفیتیں ایک دوسرے سے علیحدہ طور پر موجود نہیں۔ وہ ایک دوسرے کا مطلب اور لازم ہیں۔ وہ ایک مرکب کل کے مراحل کے طور پر موجود ہیں جس کو ہم ذہن کہتے ہیں۔ ان آپس میں مربوط مراحل یا واقعات کی منظم وحدت ایک بڑے خاص قسم کی وحدت ہے۔ وہ کسی مادی شے کی وحدت سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ کیونکہ کسی مادی چیز کے حصے یا عناصر ترکیبی ایک دوسرے سے آزاد طور پر موجود ہو سکتے ہیں۔ ذہنی وحدت ایک قطعی الگ اور خاص چیز ہے۔ طبیعی واقعات کا دوران ایک طائر ناقص کی طرح مکان میں کھینچا اور وسعت پاتا ہے، خودی کا دوران اس کے اندر مرکوز ہے اور اس کے باطنی اور مستقبل سے ایک بڑے خاص طریقے پر وابستہ ہے، خارجی اور حقیقی دوران محض خودی کو حاصل ہے، اندرونی تجربہ خودی کا عمل ہے۔ فیصلے، اور ارادے کے عمل میں ہم خودی ہی کی تدبیر یا اندازہ کرتے ہیں، خودی کی حیات ایک طرح کا جوش یا کھنچاؤ ہے جو ماحول پر خودی کے حملے اور خودی پر ماحول کے حملے سے پیدا ہوتا ہے، اس سلسلے میں آگے چل کے اقبال نے مادے کی تعریف کی ہے، مادہ کیا ہے : پچھلے درجے کی خودیوں یا انوکھوں کی ایک آبادی جس میں سے اعلیٰ درجے کی خودی

منوہار ہوتی ہے، اور یہ اس وقت جب کہ ان نچلے درجے کی انادوں کا بلاپ اور ان کا باہمی رد عمل ایک درجہ تک تنظیم اور یکیت جہتی حاصل کر لیتا ہے۔ جدید جہان نفسیات سے تعبیر کی اصطلاح مستعار لیکے اقبالؒ رکھتے ہیں کہ ”یہ البیروت“ یاد یہ اشیا کے زمانی مکانی دور علی رشتوں کا اندازہ ہے، جو خودی کو کرتی ہے، یہ ایک مرکب گل میں سے اس مقصد یا منزل کے لئے خودی کا انتخاب ہے جو فی الوقت اس کے پیش نظر ہو، اپنے ماحول کا بحیثیت علت و اثر کے نظام کے مشاہدہ خودی کا ایک بڑا ضروری حربہ ہے۔ یہ حقیقت کی ماہیت کی آخری تعریف ہرگز نہیں۔ نہیں بلکہ فطرت کی اس طور پر تعبیر کر کے خودی اپنے ماحول کو سمجھتی اور اس پر قدرت حاصل کرتی ہے۔ اس طرح وہ آزادی حاصل کرتی ہے۔ اور اس آزادی کو وسعت دیتی ہے۔ خودی کے عمل میں رہنمائی اور با مقصد قدرت و اختیار کا یہ عنصر صاف ظاہر کرتا ہے کہ خودی ایک آزاد ذاتی نیست ہے۔

اشتراکیتیں کو اقبالؒ کے اس تصور خودی پر سب سے  
**اجتماعی خودی** | بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس سے ارتقایت کی تمام  
 توجہ فرد کے ارتقاء پر مبذول ہو جاتی ہے۔ ارتقایت کے ذریعے کے طور  
 پر وہ جذبات اور روحانیت کو حیاتی ارتقاء سے زیادہ دخل ہو جاتا ہے۔ اور

اس سے معاشرے کے مجموعی ارتقاء اور اس کی بہتری کے سلسلے میں کوئی خاص مدد نہیں ملتی۔

لیکن اقبال النفس راوی خودی اور معاشرہ کے تعلق کے مسئلے کو بڑا اہم سمجھتے تھے اور رموزِ بے خودی اکبرؒ اس طرح کی کوشش تھے جس میں انفرادی خودی کی طرح اجتماعی خودی کے تصور کو نشوونما دی گئی تھی۔ جا بجا اقبال کے کلام میں ایسے اشارے ملتے ہیں۔

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں  
موجِ سب سے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

”رموزِ بے خودی کے دیباچے میں قومی یا اجتماعی خودی کی طرف انہوں نے اشارہ کیا ہے، جس طرح حیاتِ افراد میں جلیبِ منفعت و دفعِ مضرت تین عمل و ذوقِ حقائقِ عالیہ احساسِ نفس کے تدریجی نشوونما اس کے تسلسلِ ترقی اور استحکام سے وابستہ ہے، اسی طرح مل و اقوام کی حیات کا راز بھی اسی احساس یا بالغانہ دیگر تعوی ان کی حفاظت و تربیت اور استحکام میں منظم اور حیاتِ علیہ کا اتمہائی گمل یہ ہے کہ افراد قوم کسی آئینِ مسلم

کی پابندی سے اپنے ذاتی جذبات کے حدود مقرر کریں تاکہ انفرادی اعمال کا متباہی و تناقص مرط نہ تمام قوم کے لئے ایک قلبِ مشترک پیدا ہو جائے افراد کی صورت میں احساسِ نفس کا تسلسلِ قوتِ حافظہ سے

ہے۔ اقوام کی صورت میں اس کا تسلسل و استحکام قومی تاریخ کی حفاظت سے ہے۔

رابطہ فرد و ملت کا یہی تصور وہ پھر ہر اتے ہیں۔  
 فرد را رابطہ جماعت رحمت است جو ہر اور اکمال از ملت است  
 اما توانی با جماعت یار باش روزی ہنگامہ حسہ مار باش  
 انفرادی اور اجتماعی ارتقاء لازم مزموم اور ایک دوسرے کے لئے تقویت  
 کا باعث ہیں۔

فرد و قوم آئینہ عکس دیگر اند سلسلہ گوہر، لکھنجان و خزانہ  
 فردی گیر و زبیر است جماعتی ملت از انفرادی یا بد نظام  
 فردا اندر جماعت گم مشرود نقطہ وسعت طلب تسلیم شود  
 بغیر اجتماعی ارتقاء کے انفرادی ارتقاء ممکن نہیں، جب تک وہ جماعت  
 کے اندر اور جماعت کے ساتھ اپنی نمود نہ کرے، فرد کی خودی گمراہ اور  
 پابہ زنجیر ہے گی۔ اجتماعی ارتقاء اسے حقیقی آزادی دیتا ہے۔

فرد تنہا از مقاصد غافل است قوتش اشتغالی را مائل است  
 قوم با غبط آشنا گرداندش نرم روش صبا گرداندش  
 پابہ گل بند کہ شاد و خوش گند دست و پابند کہ آزادش گند  
 جماعت میں فرد کی خودی، خود بخشی کر کے جماعت کی سب سے خودی بن جاتی



ہے، یہی ریز بے خودی ہے۔

جماعت خود بخود گرد و خودی تاز گلبرگے چمن گرد و خودی  
 جہان نیت کا کمال یہ ہے کہ وہ فرد کی طرح احساس خودی پیدا کرے  
 اس احساس کا پیدا کرنا تاریخی روایات کے ضبط کے احساس کے ساتھ ممکن  
 ہے، کوئی قوم جب پیدا ہوتی ہے تو اس کی مثال طفل شیر خوار کی ہوتی ہے  
 رفتہ رفتہ اس کو آئندہ نسبت میں خودی کا احساس اور شعور بیدار ہوتا ہے  
 صد گرہ از رشتہ خود واکند تمام تر خودی پیدا کنند

گرم چولہا افتد بخار روزگار این شعور تازہ گرد و پا بیدار  
 تاریخ سے اس شعور کی ارتقاء کی یاد تازہ رہتی ہے، اگر ایام مثل پیر  
 کے ہیں تو قومی روایات کا تحفظ ان کے لئے سوزن کی طرح ہے، اس  
 کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اجتماعی خودی ماضی کی گرفتار ہے۔ نہیں بلکہ یہ کہ  
 وہ اپنی خودی کے آئندہ ارتقاء میں ماضی کے سبق نہ بھولنے پائے،

انفرادی خودی کی روحانی بقا کا مسئلہ اجتماعی خودی میں، اس کی بقا کے  
 مسئلے سے مختلف ہے، وسیع اور جامع گیر اجتماعی خودی کے مقابل اضافی  
 طور پر انفرادیت کی مدت بہت محدود ہے، اجتماعی خودی کے قوانین اور  
 ہیں اور اس کا ہر قسم کی انفرادی خودی کے قانون معاشرے کے  
 اندر اس سے مختلف ہیں، یہاں یہ مسئلہ ارتقاءیت کا نہیں بلکہ تاریخ

کاپی

ہم چنان از منسرابے سبے سپر  
ہست تقویم اہم پائیندہ تر  
در سفر یار است و صحبت قائم است  
فرد را بگیر است و ملت قائم است  
فاسد او دیگر مدافعتش دیگر است  
سنت مرگ و حیاتش دیگر است

جس طرح اقبال نے مسئلہ ارتقا کو وسعت دے کے انفرادی خودی کے تصور کی نشوونما میں مدد کی ہے، اسی طرح وہ ارتقا کے تخلیقی کے اس مسئلے کو قومی یا اجتماعی زندگی پر منطبق کرتے ہوئے، حیانت کے اور تمام مظاہر کی طرح اجتماعی یا قومی خودی بھی اپنے آں واحد میں بیکہ نہفت گئی وال اور استقبال سے مالا مال ہے، اس کا دوران استقبالی اثرات کے تحت ہوتا ہے۔ اور انہی کا تجربہ ہر قدم پر اس کی مدد کرتا ہے، ملتیت بیضا پر الیہ عمرانی نظر میں اقبال نے تفصیل سے اس مسئلے پر روشنی ڈالی ہے۔

”قانون انتخاب فطری کے اکتشاف عظیم کی بروہت انسان اپنے فائزادہ کی تاریخ کا عقلی تصور قائم کرنے کے قابل ہو گیا، حالانکہ پہلے اس تاریخ کے واقعات کی حیثیت ابی کے نزدیک، حوادث کے ایک فوق الادراک

سلسلہ سے زیادہ نہ تھی جو بلا کسی اندرونی ترتیب یا غایت کے فرداً  
 فرداً اور ایام کے سر یا اسرارِ بطن سے پیدا ہو کر گہوارۂ شہود میں  
 اُٹھ کھڑا کرتے ہوئے نظر آیا کرتے تھے، اس قانون کے معانی کی تنقید جب  
 اور زیادہ دقتِ نظر کے ساتھ کی گئی اور ان فلاسفہ نے جن کی خیال آفرینیاں  
 دُورِ زمانہ کے مفہمِ ممکنہ کا سمتہ ہیں، جب حیات کی ہیئت اجتماعی کی  
 دوسری نمایاں حقائق کا انکشاف کیا تو مدنی زندگی کے عمرانی، اخلاقی، اقتصادی  
 اور سیاسی پہلوؤں کے متعلق انسان کے تصورات میں ایک انقلابِ عظیم پیدا  
 ہونے کی صورت نکل آئی۔

آگے چل کے اتہال لکھتے ہیں: ”جمہوری رائے اور قومی فطرت، وہ جملے  
 ہیں جن کی وساطت سے ہم مروجہ و مبہم طور پر اس بنا پر ہی اہم حقیقت  
 کا اعتراف کرتے ہیں کہ قومی ہستی، زوہ العقل اور زوہ الارادہ ہے۔۔۔۔۔  
 یہ ضروری نہیں ہے کہ قومی دماغ تمام ان مختلف خیالات کی خبر یا علم رکھتا ہو  
 جو ایک وقت پر خاص میں اس دماغ کے دماغوں میں موجود ہوتے ہیں، اس لئے  
 کہ خود اس دماغ کا دماغ بھی کامل طور پر اپنی ادراکی حالتوں سے آگاہ نہیں  
 ہوتا، اجتماعی یعنی قومی دماغ میں بہت سے اجزاء و مقامات و تجللات

---

لے بہت بیضا پر ایک عمرانی نظر۔ مترجمہ فطرت علی ماں مطبوعہ سنہ ۱۳۱۱ھ اقبال پورہ ۸۲

قومی حاسہ کی دلیر سے باہر رہتے ہیں، قوم کی ہمہ گیر دماغی زندگی کا ایک جزو محدود دروازے کے اندر قلم رکھتا ہے، اور قومی ادراک کی تابناک شعاعوں سے منور ہوتا ہے، اس انتظام کی بدولت مرکزی اعضاء کی توانائی کی ایک بہت بڑی مقدار غیر ضروری جزئیات پر صرف ہونے سے محفوظ رہتی ہے۔

”جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ قوم ایک جداگانہ زندگی رکھتی ہے۔ یہ خیالی شکر اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اپنے موجودہ انسداد کا محض ایک مجموعہ ہے، اصولاً غلط ہے اور ایسی نئے تمدنی و سیاسی اصلاح کی وہ تمام تجاویز جو اس مفروضہ پر مبنی ہوں بہت احتیاط کے ساتھ نظر ثانی کی محتاج، توں اپنے موجودہ انسداد کا مجموعہ ہی نہیں ہے، بلکہ اس سے بہت کچھ بڑھ کر ہے، اس کی ماہیت پر اگر نظر غائر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ غیر محدود و لا انتہا ہی ہے اس لئے کہ اس کے اجزائے ترکیبی ہیں وہ کثیر التعداد آنے والی نیلیں بھی شامل ہیں وہ اگرچہ عمرانی حد نظر کے فوری منتہا کے پرانی طرف واقع ہیں، لیکن ایک زندہ جماعت کا سب سے اہم جزو منظور ہونے کے قابل ہیں۔ علم الحیات کے اکتشافات جدیدہ نے اس حقیقت کے چہرے سے پردہ اٹھا دیا ہے کہ کامیاب حیوانی جماعتوں کا حال ہمیشہ استقبال کے تابع ہوتا ہے مجبوری

حیثیت سے اگر نوع پر نظر ڈالی جائے تو اس کے وہ افراد جو ابھی  
پیدا نہیں ہوئے۔ اس کے موجودہ افراد کے مقابلے میں شاید زیادہ بریسی  
الوجود نہیں موجودہ افراد کی فوری اغراض ان غیر محدود و نامشہود افراد  
کی اغراض کے تابع بلکہ ان پر مشاگردی جاتی ہیں، جو نسل بعد نسل  
تبدیل کج ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ اور علم الحیات کی اس حیرت انگیز حقیقت  
کو وہ شخص بنگاہ استغناء نہیں دیکھ سکتا جس کے پیش نظر سیاسی یا تمدنی  
اصلاح ہے۔ . . . . اگر غور سے دیکھا جائے تو اقوام کے سلسلے  
سب سے بہتم بالشان عقدہ فقط یہ عقیدہ ہے خواہ اس کی نوعیت  
تمدنی قرار دی جائے، خواہ اقتصادی خواہ سیاسی، کہ قومی ہستی کا بلبل  
بلا انقطاع کس طرح قائم رکھا جائے، منٹے یا معدوم ہو جانے کے خیال  
قویں بھی ویسی ہی عائف ہیں جیسے افراد، کسی قوم کی مختلف عقلی یا  
غیر عقلی قابلیتوں اور استعدادوں کے محاسن کا اندازہ ہمیشہ اسی غایت الثانی  
سے کرنا چاہیے۔

۵۔ آزادی | اقبال کے نزدیک زندگی کی ایک بڑی اہم قہرہ  
آزادی ہے، آزادی کے بغیر نہ انفرادی خودی کی  
نمونا امکان ہے نہ اجتماعی خودی کے نشو و نما کا اقبال کے ابتدائی کلام  
میں یہ اشارہ ملتا ہے کہ خدا کے سوا کسی اور کی بندگی گوارا نہ ہونا چاہیے

خدا کی بندگی "ادب" ہے جو اقبال کے نزدیک، انسانیت کی قدر سے یہ حرکی بندگی ہے، اور قدرت کے حدود کے اندر تخلیق میں انفرادی خودی کے لئے محرک عمل ہے۔ انسان کی بندگی اس کے برعکس جہاد اور سبکدوشی ہے، اس کی بنیاد سوال پر ہے جس سے خودی کمزور ہو جاتی ہے، انسان کے لئے کسی اور انسان کی اطاعت کسی صورت میں گوارا نہیں کیونکہ یہ انسانیت کے لئے باعث تنگ و عار ہے :

آدم از بے بھری بنسنگی آدم کرد  
گوهر سے واشت و بے نذر قباد و جم کرد  
اس بندگی سے انسان میوانست سے بھی مرتبہ میاگر جاتا ہے؛  
یعنی از خوئے غلامی ز سکاں خوار تر است،  
من ندیدم کہ سیکے پیش سگے سر خم کرد  
لیکن آخری دور کے کلام میں آزادی کی قدر کی اہمیت اقبال کے کلام میں اتنی نمایاں ہے کہ خدا کی بندگی بھی انہیں ناوار گذرتی ہے، وہ اسے درو جگر سمجھتے ہیں :

خدائی اہتمام خشکوتر ہے خدا و نما خدائی در دسر ہے  
ولیکن بندگی! استغفر اللہ یہ در دسر نہیں، درو جگر ہے  
"زبور عجم کے آخر میں بندگی نامہ کے عنوان سے ایک شہنوی سبب نہیں ہیں

اقبال نے فرد اور جماعت کی زندگی پر غلامی کے تباہ کن اثرات کا تجزیہ کیا ہے  
انسان نے آفتاب سے چمکنا سیکھا۔ اس مردِ خالِ دان کو تابِ ناک بنایا لیکن  
غلامی ایک ایسا دھبہ ہے جس نے اس کو خاک پر انسان کی زندگی کو،  
داغدار بنا دیا، انسان مچھلی کی طرح دوسرے آدمیوں کا شست لگا کر شکار  
کرنے لگا۔ غلام انسان نے بجائے یزدان کے اپنے آقا انسان کی پوجا شروع  
کی ہے۔

خالِ دان نے با فروغ و بے فراغ چہرہ اور غلامی داغ داغ !  
آدم اور صورتِ باہی پر شست آدمی یزدان گشتے آدم پرست  
غلامی بدن کے اندر دل کی موت ہے اس سے شباب پیری میں بدل  
جاتا ہے، اس سے انسان کی حیات، اجتماعی کا شیرازہ بکھر جاتا ہے اور بیت  
اجتماعیہ انسانہ اپنی ایکائی اور یکجہتی چھوڑ کے ایسے افراد میں منقسم ہو جاتی  
ہے جو غلامی کے درد اور لالچ کے غالم ہیں ایک دوسرے کا کھلا کھونٹے کو  
تیسار ہوں !!

از غلامی بزمِ طنتِ فسرد و فسرد  
ہیں و آں باہیں و آں اندر بنزد  
در قند ہر فرد با فسرد سے دگر  
ہر زماں ہر فسرد را در د سے دگر



غلامی کی وجہ سے خوف، بزدلی، اور پست ہمتی کو فروغ ہوتا ہے  
ذوق سلیم پر کاری ضرب لگتی ہے، انسان غلط اقدار کی پوجا کرنے لگتا ہے  
وہ زندگی کی آبرو دکھوٹھٹتا ہے اور جانوروں سے بھی پست ہو جاتا ہے  
غلامی سے انسان کے تمام قوائے عمل

## غلامی اور فنون لطیفہ

مخروج ہو جاتے ہیں، فطرت کے  
عمل اور اس کی نمود میں تسبیح و تشریف کی جو بہت سی صلاحیتیں انسان  
کو حاصل ہیں، اُن میں سے ایک فنون لطیفہ کے ذریعے اُس کے تخلیقی عمل کو  
واضح کرتی ہے، کیونکہ اقبال کہہ نزدیک فنون لطیفہ زندگی کی نقل نہیں ہے۔  
وہ اسطور کے اس بنیادی نظریے کو بہت جہاد سمجھتے ہیں، بلکہ تخلیق و  
ارتقا میں زندگی کی اعانت کرتے ہیں،

غلامی سے فنون لطیفہ کی صلاحیت تخلیق و تشریف کو بڑا سخت نقصان  
پہنچتا ہے، غلامی میں زندگی کی طرح آرٹ بھی گھٹ کر ایک جوئے کم آب  
رہ جاتا ہے، تجارت غلامی کی پیداوار ہے، اس میں موت کا نقشہ ہے۔  
وہ موسیقی جو غلامی میں لکھی گئی ہو زندگی کے جہنم کی آگ سے خالی ہوتی  
ہے، وہ ایک سیلاب ہے گویا سیلاب جو حیات ہی کی دیوار ڈھا  
دے، ایسی موسیقی کے ایک ایک راگ میں ایک ایک شہر کی موت ہے  
یہ غلامی کی موسیقی انسان کو ناقابلِ مبنی بنا رہی ہے، اُسے دنیا سے بیزار کر

دیتی ہے۔ یہ موت کا لغزہ ہے جو دل سے سوز کو محو کرتا ہے۔ اور اس کی جگہ غم کو متعین کرنا ہے۔ غم کی اقبال نے دو تین مستزاد دی ہیں ایک تو وہ غم جو انسان کو کھا جاتے، اور دوسرا وہ غم جو غمِ نسیم کو کھا جائے۔  
 ایک غم است آں غم کہ آدم را خورد  
 آں غم دیگر کہ غم را خورد

بندگی چونکہ رازِ حیات سے نا آشنا ہے، اس لئے اس کی موسیقی اور اس کا لغزہ اس دوسرے غم سے خالی ہے، پھر اقبال نے بتایا ہے کہ موسیقی میں کس قسم کا توجہ ہونا چاہیے، اقبال کے پیش نظر واکٹر کی اُلتی ہوئی زندگی بحق موسیقی ہے۔ لغزہ کے تند و سیلاب کی طرح ہونا چاہیے، جو دل سے چھوٹی موتی کاوشوں کو بہا لے جائے، موسیقی کو جنون پرور نہونا چاہیے۔ چاہیے کہ وہ خونِ دل میں حل کی ہوئی آگ کی طرح ہو۔  
 موسیقی کا ایک مقام وہ ہے جہاں بلا لفظ محض آواز سے معنی پیدا ہوں  
 می شناسی؛ و سرودِ آں مقام : "کاندروبے، حرف، می وید کلام"  
 اگر لغزہ سے معنی نہ پیدا ہوں تو وہ مرہ نہ ہے یعنی لغزہ برائے لغزہ مرہ اگر  
 موت ہے۔ "معنی" کی تعریف اقبال نے مولانا دم کے الفاظ میں  
 کی ہے :-

معنی آں باشد کہ لب تانہ ترا بے نیاز از نقش گردانہ ترا

معنی آں نبود کہ کور و کر کند    مرد و بر نقش عاشق ترک کند  
یہی حال مصوری کا ہے، ہندوستان کے تمام مکاتبہ کی مصوری سے  
اقبال کو شکایت تھی رمیزی ذاتی رائے یہ ہے کہ مرتع چغتائی کے مقدمے  
میں زیادہ تر تعریف محض اخلاقی ہے، اقبال نے موجودہ ہندوستانی مصوری  
کے پیش پا افتادہ موضوعات کا ذکر کیا ہے، ان میں بعض موضوع چغتائی کی  
تصویروں کے مجوز ہیں، اس مصوری میں نہ ابراہیمی ہے، نہ آذری -  
نہ ایمان ہے نہ کفر - نہ جنت کا گداز ہے نہ جہنم کی پیش، اس کے  
موضوعوں کی فہرست چند انگلیوں پر گن لیجئے

راہبے در حلقہ دام ہوس	دلبرے با طائرے اندر نفس
خضرے پیش فقیرے عرق پوش	مرد کو ہتائی، ہیزم بدوش
مازنیئے در رو بہت غارت	جو گئے در خلوت ویرانہ
بیر کے از درو پیری داغ داغ	آنکہ اندر دست او گل شہر داغ
نوجوانے از نگاہے خوردہ تیر	کو د کے برگردن بابائے پیر

جدید ہندوستان کی مصوری اور شاعری پر اقبال کو سب سے بڑا  
اعتراض یہ تھا کہ

عشق و مستی کا جنازہ ہے تحنیل ان کا  
ان کے اندیشہ، تارکک میں قوموں کے مزار

موت کی نقش گہری ان کے صنم خازں میں  
 زندگی سے ہنس ران بہمنوں کا بیزار  
 چشم آدم سے چھپاتے ہیں معائناتِ کلبند  
 کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار  
 ہند کے شاعر و صورت گرد افسانہ نویس  
 آہ! بیچاروں کے اعصاب پر عورت ہے مہو

اس آخری شعر کا اعتراض ہرگز یہ نہیں ہے کہ عورت ہندوستان کے  
 جدید شاعروں یا مصنفوں کا خاص موضوع ہے۔ نہیں بلکہ یہ کہ عورت ان کے  
 ذہن پر اس قدر چھا گئی ہے، وہ ان کے اور زندگی کے درمیان ایک حجاب  
 بن گئی ہے، شاعر اور مصور اپنی ساری حسی تئیں جو زندگی میں ناکام رہتی  
 ہیں اپنے فن میں پوری کر لیتے ہیں، عورت سے عشق کا بھی انہیں اچھی طرح  
 نہیں، وہ ان کے ذہن پر اس طرح چھائی ہوئی ہے، کہ وہ اسے بھی اچھی طرح  
 نہیں دیکھ سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ شاعر کا قلم ہو یا مصور کا قلم،  
 دونوں سے موت ہی ٹپکتی ہے، موت دراصل زندگی سے منہ پھرنے اور اس سے  
 فرار کا نام ہے، اور یہی جدید ہندوستانی مصوری کا خاص موضوع ہے

موت می چکد از خانه با مضمون موت  
 ہر گچا افسانہ و مضمون موت

مُصَوِّر اور دیگر فنون لطیفہ کی اس رجعت پسندی اور مرگ انگیزی کی ایک وجہ ”بے یقینی“ ہے جو جدید تعلیم کی بعض خامیوں کی پروردہ ہے۔ اس بے یقینی کو اقبال نے ایک مقام پر غلامی سے بدتر قرار دیا ہے اقبال کے یہاں یقین ”عشق“ اور ایمان ”ہم“ معنی ہیں، اور عشق انسان کا وہ وجدان ہے جو عقل سے ماورا ہو! یہ یقین باقی نہ رہے تو پھر لذت تحقیق باقی رہتی ہے۔ نہ قوتِ تخلیق۔ بے یقین کا دل اندر سے کا قیہا ہے اور وہ اپنے فن میں نئے نقش نہیں ابھار سکتا۔ وہ محض عامیہ مذاق کا پابند ہو جاتا ہے؛

اقبال کے نزدیک فطرت کی غلامی سے آرٹ میں کبھی حسن نہیں پیدا ہو سکتا۔ حسن کی بھیک فطرت سے نہیں مانگی جاسکتی انسان کا کام تو فطرت کے خام مادے سے نئی تخلیق اور نئی ایجاد ہے، آرٹسٹ کی خودی کی خودی اہل حسن ہے، مصوِّر نے جہاں اپنے آپ کو محض فطرت کی نقالی کے ہاتھ بیچ دیا۔ وہاں اس کی اپنی انسانیت اور خودی کا نقش مٹ گیا، فطرت بے معنی نقل بن کے اس کی تعبیر میں ضرور آ جاتی ہے، لیکن اس طرح کی نقالی یا فنِ برائے فن سے زندگی کے آگے بڑھنے والی حرکت میں کوئی مدد نہیں ملتی ہے۔

نقش گر خود را چو با فطرت سپرد  
نقش او انگند و نقش خود ستبر  
فطرت اندر طیلان ہفت رنگ  
ماذہ بر قرطاس او با پائے رنگ  
بے تپش پروانہ کم سوز او  
عکس سر دانیست در امروزیہ او

زندگی کی طرح فنون لطیفہ میں بھی قوتِ اعجاز کی ضرورت ہے وہ  
ہنرمند جس نے فطرت کے عمل اور اس کی سعی میں اضافہ کیا اس نے گویا اپنی  
خودی کا راز ہم پر ظاہر کیا ہے

آں ہنرمند کے کہ بر فطرت فرود  
راز خود را بر نگاہ ما کشود !  
وہ ایک نئی کائنات کی تخلیق کرتا ہے، اور قلب کو ایک نئی زندگی  
بخشتا ہے؛

آفریند کائنات دیگرے قلب را بخشد حیات دیگرے  
ایسی معنوی ایسا آرٹ آزادی ہی کے عالم میں وجود میں آسکتا ہے  
غلامی میں محض جسم باقی رہ جاتا ہے جان سلب ہو جاتی ہے، دل سے  
ذوق ایجاد چلا جاتا ہے، انسان اپنے آپ کو محو کر دیتا ہے۔ ایسا،

آرٹ روایات کا پابند ہو کے رہ جاتا ہے، اور اس کے لئے مذمت اور حدت کفر ہے۔

آزاد آرٹ کی مثال اقبال نے دہلی کے قدیم سلطانوں قطب الدین ایک اور شیر شاہ سوری کے فن تعمیر میں دی ہے، ان کے فن تعمیر میں قد و فرس خودی کی نمود ہے، انہوں نے مسجد قرطبہ کے بنائے والوں کی طرح زمان مسلسل اور اس کے رُور کو دورانِ خالص کے آن واحد میں حل کر دیا ہے، ان کی تعمیر سے ان کے اپنے ضمیر اور ان کی سمیت کا سراغ ملتا ہے، ان کے انداز فن تعمیر کی دو خصوصیتیں ہیں ایک ہمت مردانہ اور دوسرے طبع بلند ان کے فن کا استقام بھی مسجد قرطبہ کی طرح یقیناً "یا عشق" یا "وہدان" یا دانش برہانی پر ہے۔ یہ آرٹ یعنی ایک اور سوری کا آرٹ دلبری یا قاہری ہے اس میں بڑی شوکت و جبروت ہے اس کے برعکس تاج محل کا فن تعمیر دلبری ہے، قاہری کا نمونہ ہے یہاں بھی آرٹ کا محرک مردانہ عشق ہے جس سے سنگ و خشت نفس اگل رہے ہیں، یہ مردانہ عشق حسن کا پر وہ بھی ہے اور پر وہ دار بھی بہر حال اقبال نے آرٹ کے اس تصور میں عوام الناس کی معاشی غلامی کے پر تو کو نظر انداز کر دیا ہے جس کا سراغ ایک سوری کی دلبری یا قاہری اور تاج محل کی دلبری بے قاہری دونوں میں ملتا ہے اور زیادہ تر عشق کے جذبے کو سراہا ہے :



فن تعمیر میں ”ٹیکنی“ اقبال کو خصوصیت سے پسند تھی، اور اسی وجہ سے مسجد قوت الاسلام نے انہیں آنا سحور کیا، پروفیسر حمید احمد خان صاحب نے اقبال سے اپنی ایک ملاقات کا بڑا دلچسپ حال کیا ہے، اقبال کی زبانی وہ کہتے ہیں: ”انڈس کی بعض عمارتوں میں بھی اسلامی فن تعمیر کی اس خاص کیفیت کی جھلک نظر آتی ہے، لیکن برسوں قومی زندگی کے قوائد میں ہونے لگے، تعمیرات کے اسلامی انداز میں ضعف آتا گیا، دیار کی تین عمارتوں میں مجھے ایک خاص فرق نظر آیا۔ فقیرز ہرادیوں کا کارنامہ معلوم ہوتا ہے مسجد قرطبہ مہذب دیوں کا مگر المحرم مہذب انسان کا!“

اس کے بعد انہوں نے اقبال کا ایک اور قول نقل کیا ہے: ”میں الحمراء کے ایوانوں میں جا بجا گھومنا چہرا، نگہ بھر نظر اٹھتی تھی، دیوار پر ”حوالہ لیا“ لکھا ہوا نظر آتا تھا، میں نے دل میں کہا: یہاں تو ہر طرف خدا ہی خدا غالب ہے، اہیں انسان غالب نظر آئے تو بات یہی ہو۔“

”آج محل کے متعلق اقبال کا قول اور مکالمہ انہوں نے یوں نقل کیا ہے، ”مسجد قوت الاسلام کی کیفیت اس میں نظر نہیں آتی، بلکہ کی عمارتوں کی طرح اس میں بھی قوت کے عنصر کو منعکس آ گیا ہے اور دراصل یہی قوت کا عنصر ہے جو حق کے لئے توازن قائم کرتا ہے۔“

”سید اللہ“ دہلی کی جامع مسجد کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے؟

ڈاکٹر صاحب ”وہ تو ایک بیگم ہے“

اقبال کا نظریہ فن بڑا دلچسپ موضوع ہے، اور میرا بڑا ارادہ ہے کہ اس موضوع پر کبھی نہ کبھی تفصیل سے لکھوں، لیکن اس کتاب کی ہیئت اور ترتیب میں اس کی گنجائش نہیں، نظریہ فن کی حد تک ڈاکٹر دوست حسین خان صاحب کا مضمون بہت دلچسپ ہے، جو ان کی ترویج اقبال میں بھی شامل ہے، حلیٹر اور سینا کے متعلق ان کا تجزیہ بہت خوب ہے ”وہ آرٹ جس میں خودی باقی نہیں رہتی، اقبال کہہ نزدیک کوئی مستحسن چیز نہیں، چنانچہ اس نے اپنے اس اصول کا اطلاق فنِ اداکاری پر کیا ہے، اپنی نظم ”تیا تر“ میں اسے بتایا ہے کہ اداکاری کا کمال یہ ہے کہ خودی باقی نہ رہے، لیکن اگر خودی باقی نہ رہے تو آرٹ کی تخلیق کیسے ہو سکتی ہے، میرے خیال میں اسی لئے اقبال دُراے کو بہت ہی اونٹے درجے کا آرٹ تصور کرتا تھا۔  
آرٹ تو انسان کے عشق یا یقین کی ایک تخلیق

**غلامی اور مذہب**

منوہ ہے، جو آزادی ہی کے عالم میں صحیح طور پر ظاہر ہو سکتی ہے، غلامی اگر آرٹ کے لئے موت ہے، تو مذہب کے لئے اس سے بھی زیادہ مہلک، غلامی عشق اور مذہب میں ہنسنے والی

لے ”روح اقبال“

ہے۔ غلام ہمیشہ مذہب بیچتا ہے، اور مذہب کو خرید و فروخت کی شے تصور کرتا ہے۔ غلام ملا کی زبان پر خدا کا نام ہے، مگر دل میں وہ فرناڑا کی طاقت کا چاکر ہے۔ غلاموں کا خدا الیا خدا ہے، جو روٹی دیتا ہے، مگر جان سلب کر لیتا ہے، غلام حق آگاہی سے بھجور اور معذور ہے اس کا مذہب بھی اس کے آفاق کی طرح تنگ ہے، آزاد ملکوں کے رہنے والوں کو حیرت ہوتی ہے کہ ہندوستان میں لوگ اتنی اتنی دیر تک مسجد میں کیوں پڑے رہتے ہیں، اقبال ہی کی طرح کسی شوخ نے مسجد پر یہ مصرعہ لکھ دیا کہ نماز میں مسجد سے زیادہ افضل مقام قیام کا ہے، جب انسان خلیفۃ اللہ فی الارض کی حیثیت سے اپنی ذمہ داریاں اٹھانے کے لئے کھڑا ہو جاتا ہے۔

یہ مصرعہ لکھ دیا کسی شوخ نے محراب مسجد پر

یہ ناداں گر پڑے مسجدوں میں جب وقت قیام آیا

یہی وجہ ہے کہ خنائیت کا تصور اسلامی تصرف میں انحطاط اور غلامی

کے زمانوں میں زیادہ سے زیادہ پھیلا۔ خودی اور ناحق اگر آزادی سے

وابستہ ہوں تو یہ روحانی ارتقا کے مدارج ہیں۔ لیکن اگر یہ غلامی کے

پروردہ اور زندگی سے گریز ہوں تو موت ہی موت ہیں۔

خود گیری و خود داری و گلبانگ انا الحق  
 آزاد ہو سلاک تو ہیں یہ اس کے مستام  
 محکوم ہو سلاک تو یہی اس کا ہمہ دست  
 خود مرده و خود مرتد و خود مرگ مفاہات  
 اقبال نے بار بار اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مذہب میں غلامانہ  
 ذہنیت دراصل سیاسی غلامی کا نتیجہ ہے۔  
 موت ہے اک سخت تر حبس کا غلامی ہے نام  
 کروغن خواجگی کا شمس بہت اعلا م  
 غلامی سے نجات دلانے والا اور آزادی کی طرف رہنمائی کرنے  
 والا جذبہ وہی "یقین" ہے۔ یہ عشق کا خلوص ہے، جو خود سے گاہی بکھاتا  
 ہے، جو انفرادی اور اجتماعی خودی کو بیدار کرتا ہے، جو محکوموں کی رگوں  
 میں حرکت اور قوت کا اہو دوڑا دیتا ہے اور ان پر آزادی کی شوکت و  
 جبروت کا راز کھولتا ہے۔

جب عشق بکھاتا ہے آداسی بخود آگاہی  
 کھلتے ہیں غلاموں پر اس سرایش نشانی  
 آزادی کی تحریک زیادہ تر مردہ پوش یا انسان کالی کے ہاتھوں نشوونما  
 پاتی ہے، اس کی انفرادی خودی پوری قوم یا ملت کی اجتماعی خودی کو

بیدار کرتی ہے۔ مرد و روشنی کی حق گوئی اور بے باکی جو غیرت اور شجاعت کی پرورہ ہے، کسی باطل قوت سے نہیں ڈرتی!۔

آئینِ جواں مری، حق گوئی و بے باکی  
اللہ کے شیروں کو آتی، نہیں روباہی

حکومتِ الہی با اسلامی اشتراکِ جمہوریت کا جو تصور اقبال نے ”جاوید نامہ“ میں پیش کیا ہے، اس میں آزادی کی قدر کو بڑا اہم مقام حاصل ہے، اس جمہوریت کا ہر فرد بندہ حق ہے۔ بندہ حق خود آزاد ہے اور سب کی آزادی کا حامی ہے۔

بندہ حق بے نیاز از ہر مقام  
نے غلام اورا، نہ اوس را غلام  
بندہ حق مرد آزاد و ست و بس

حکام و آئینش خدا و دوست و بس

جہاں آزادی اور حق کا یہ تصور ہوا، امریت کی گنجائش باقی نہیں رہتی، اس لئے یہ نکتہ بالکل صاف ہو جاتا ہے کہ انسانِ کامل یا مردِ مومن کا کام جمہور پر آمری حکومت نہیں بلکہ جمہور کی محض رہبری ہے۔ یہ المادری کے تصورِ خلافت کے بہت قریب ہے ماسوا اللہ کی آمری اقبال کے نزدیک کافری ہے، انسان کی امریت، قہر ہی قہر ہے اور آزادی کے

عین مافی ہے، کیونکہ جہاں اکیسا انسان کی آمریت دوسرے انسان پر شروع ہوئی، آمر فوراً اپنے گرو سرمایہ دارانہ محرکات کے زیر اثر قوانین کا حامل محض یہ ہے۔ ۱۔

حاصل آئین و دستور ملوک

وہ خدایانِ فریب و دہقان چودک

مرد آزاد کے خصائص اس سرمایہ دار آمرتا ہر کے بالکل متضاد ہیں، مردِ حر کی بہت کا استحکام بے خوفی سے ہے، وہ ہمیشہ سر بکھرتا ہے، یقیناً "عرش" کی حرارت اس کو ہمیشہ میرد سلطان کی غلامی سے بچانی ہے، خود کے مرحلہ اول میں اطاعت شرط ہے، لیکن وہ اجتماعی مفاد کی اطاعت کرتا ہے نہ کہ کسی فرمانروا یا سرمایہ دار کی، اور یہی وجہ ہے کہ اس کے قدم کی دھاک سے شاہراہ کی نبض اُبھرتی ہے،

مردِ حُر چوں اشترانِ بارے برد

مردِ حُر بارے برد، خارے خود

ہائے خود را آ پچنال محکم ہند

نبض رہ از سوزِ او بر می جہد

تقبال کے کلام میں مشرق اور مغرب کی آویزش

**مشرق و مغرب** کا ذکر بار بار ملتا ہے، مشرق اور مغرب

دونوں سے اقبال غیر مطمئن ہیں مشرق کی کمند بام خانہ سے عقدِ نریا تک پہنچنا چاہتی ہے، لیکن مشرق کو یہی نہیں معلوم کہ انسان کی خودی اور اس کے عمل کا پہلا میدان یہی عالم خاکِ باہر ہے۔ اس کی تسخیر کے لئے خودی کی ضرورت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مشرق میں ”سورِ آرزو“ یعنی جوشِ حیات مندمل ہو چکا ہے، مشرقِ زندگی کی لڑائی میں شارل نہیں، بلکہ دور سے بیٹھا اس کا تماشا دیکھ رہا ہے۔ زندگی سے کنارہ کش ہے، مغرب اگرچہ علمِ اشیا کی طرف توجہ کر رہا ہے، لیکن اس کی توجہ میں سطحیت اور اس کے احتسابِ کائنات میں ظاہر پستی ہے، اس کی بینائی میں بھی ایک طرح کی کوری ہے، وہ عقدِ نریا جس پر مشرق کی نظر ہی نظر ہے۔ اس کے قریب قریب تک پرواز کرنے کے آلے مغرب ہی نے بنائے ہیں، وہ عیار، بے مدار و کلاں کا رہے، لیکن مغرب نے انسان کے دردِ آلام کا کوئی علاج نہیں کیا، مغرب میں سائینس اس تیزی سے بڑھی کہ فلسفہ اس کا ہر کاب نہ رہ سکا، یہ زمانہ حاضر کے انسان کی ٹریجڈی ہے۔

عشقِ ناپید و خسرِ می گزشتِ صورتِ مار  
عقل کو تابعِ زمانِ نظر کر نہ سکا،  
دھونڈھنے والا ستاروں کی گذرگا ہوں  
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا



اپنی حکمت کے خم و پیچ میں اُلجھا آیا  
 آج تک فیصلہ نفع و ضرر کر نہ سکا  
 جس نے سورج کی شاعروں کو گرفتار کیا  
 زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

یہ مغرب اور اس کا تمدن جو خود قریب المگربے مشرق کو کیا زندگی بخش  
 کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک مغرب کے انحطاط کا تصور دو اجزاء پر مشتمل  
 ہے۔ ایک تو بڑی حد تک اسپینگر کے مندرجہ سے متفق ہیں کہ ہر تمدن اپنے  
 اندر کچھ ایسے آثار رکھتا ہے جن کا اگر کیٹھنہ ارتقا ہو تو وہ اس تمدن کو  
 ختم کر کے رہتے ہیں، یورپ میں انسانِ حاضر کے حُریت کے یہ تصورات  
 محض اسپینگر کی حد تک محدود نہیں ہیں، ارتقا پیت کے نظریے، اور  
 جدید سائنس کے بعض حیرتناک ایجابوں نے اس قنوطیت کا رنگ گہرا کر دیا  
 ہے۔ اب اقبال کے بعد دوسری عالمگیر جنگ اور جو مہری بم نے اس قنوطی  
 کو کو انتہا پر پہنچا دیا ہے، یورپ کے انسان اور اس کے تمدن کی  
 اس ناکامی کے مختلف اسباب و علل کا اقبال نے جا بجا تجزیہ کیا ہے۔

اقبال کے نزدیک یورپ کے جدید تمدن کے انحطاط کا ایک بہت

بڑا باعث انسان کے اجتماعی اور انفرادی تجربے میں سائنس کی فتح ا  
 فلسفہ اور باطنی اور اک کا فقدان ہے، حیات کا وجدان نوع کی زندگی کا

اندر سے ارتقا کرتا ہے۔ مغرب کے انسان نے تعقل اور عناصر کی خارجی  
 تحریک پر اپنی توجہ صرف کی ہے کہ اس کا اپنا حیاتی وجدان اندر سے  
 اس کی ارتقا کے کام میں حرکت کیا اور مفلوج سا ہو گیا، جدید انسان نے  
 مٹی اور معدنیات، ستاروں، اور ذرے اور جوہر کی قوتیں چھین لیں، برقی  
 اور روشنی کی سرعت کو اپنا غلام بنایا، لیکن اپنی اصلاح نہ کر سکا۔

نظر سپہر پر رکھتا ہے جو ستارہ شناس  
 نہیں ہے اپنی خودی کے مقام سے آگاہ

اپنے باطن سے اس لاپرواہی کی وجہ سے بہت سی اخلاقی  
 خرابیاں بھی مغربی تمدن میں پیدا ہو گئیں۔ "ضمیر پاک و خیالی بلند و نذوق  
 لطیف" مفقود ہو گئے۔ "پیام مشرق میں دانائے فرنگ کے نام جو اہل  
 پیام ہے، اس میں عقل اور عشق کی اضافی اہمیت پر تبصرہ ہے، اس میں کوئی  
 شک نہیں کہ سائنسی ارتقا کے امکانات لانتہا ہیں لیکن وہ انسان کی اندر  
 حیات کو متاثر نہیں کر سکتے۔ یہ عشق یا وجدان کا کام ہے، عام عقل یا دانش  
 کے بس کی بات نہیں، یوں کائنات کی تسخیر میں عقل نے بڑے بڑے  
 معرکے کے کام کئے۔

عقل چو پائے دریں را و خم اندر خم زد

شکلہ در آب دوانید و جہاں برہم زد

کیمیا سازی اور گیہِ رواں را زگرود  
بر دل سوختہ اکسیرِ محبت کم زد

اندرونی زندگی کی سمجھ کے لئے اور انسان کے اندرونی ارتقاء کے لئے  
عشق یا عقل جہاں ہیں کی ضرورت ہے۔ اس عقل جہاں ہیں یا عشق کی طرف  
مشرق نے فنا ذرا توجہ کی تھی مگر مشرق نے عقل خود میں یعنی عام عقل کی اہمیت  
کو بھلا دیا۔ کائنات کی تسخیر کا ارادہ ترک کر کے مشرق محض تماشائی رہ گیا  
مغرب کی ٹریجیڈی اگر ظاہر پرستی ہے تو مشرق کی ٹریجیڈی بے عملی ہے۔

مردہ لادینی افکار سے افزنگ میں عشق

عقل بے ربطی افکار سے مشرق میں غلام

یہی وجہ ہے کہ مشرق اور مغرب سے اقبال کیساں بیزار ہیں۔

مشرق خراب و مغرب ازاں بیشتر خواب

عالم تمام مردہ و بے ذوق جستجوست

مغرب کے جدید تمدن کے انحطاط کی دوسری وجہ اقبال نے ماکس  
اور اشتراکی مفکرین سے اخذ کی ہے، یہ سرمایہ کا زوال اور اس کی قدرتی  
موت کا قانون ہے، اس کو اقبال نے اپنے فقہانِ عشق کے نظریے سے  
وابستہ کیا ہے، عشق کے فقدان اور عقل خود میں کی بے راہ روی سے  
انسان آپس میں بٹ گئے۔ گردہ بندیاں ہوئیں انسان نے انسان کو، طبقے

نے طبقے کو ایک ملک نے دوسرے ملک کو ٹوٹنا شروع کیا، یہاں مغرب اور مشرق کا تعلق حاکم اور محکوم آقا اور غلام کا ہو جاتا ہے۔ اور اس حصے میں اقبال نے مغرب کے استبداد کے خلاف جابجا احتجاج کیا ہے؛ فرنگی خداوندی کی تنہا میں مہاجن کا ہاتھ ہے، یورپ کی سیاست اس مہاجنی نظام کا ماڈل پیچ ہے جو نہ صرف اپنے ملکوں کے مزدوروں کو بلکہ دنیا کے پورے پورے، براعظموں کو اپنا غلام بنائے ہوئے ہے، طرح طرح سے یہ سیاست اپنے غلاموں کی تالیف قلوب کرتی ہے، انہیں اپنے الطاف کے جادو سے مسحور کرنا چاہتی ہے؛ حشیش کی پتی اب حیات بنا کے پلاتی ہے ایسی کونسلیں اور اسمبلیاں بنواتی ہیں جہاں ٹور کاغذ غافل ہے، لیکن حشر کی لذت حرام ہے اس سامراجی سیاست نے مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق کے ڈھونگ اس لئے رچائے ہیں کہ اعلیٰ معاشی حقائق پر نظر نہ پڑے یہ حکمت حکمت فرعونی ہے، یہ حکمت ارباب کہیں ہے؛

حکمت ارباب کہیں مکر است و فن

مکر و فن؛ تخریب جہاں تعمیر تن،

اس حکمت نے محکوم اقوام کی زندگی کے ہر شعبے کو اسیر کر لیا ہے اسیری کی بدترین لعنت اندھی تقلید ہے، محکوم اقوام تو اندھی تقلید میں مبتلا ہیں اور مغربی سامراج بڑے اطمینان سے اپنی لوٹ میں مصروف ہے کیونکہ یہی

تو اس کی فرعونی حکمت کا سب سے بڑا کمال ہے؛

اُنٹے برائے دگر چرود

وانہ ایں می کار و آں حاصل برد

از ضعیفان ناں ربودن حکمت است

از تن سناں جاں ربودن حکمت است

شیوہ نہذیب نو آدم درمی است

پرودہ آدم درمی سوداگری است

مغرب کی اس سرمایہ داری اور اس کے سبب اس کے تمدن کی انحطاط کا جو تجزیہ کیا ہے، اس میں ایک اہم نکتہ پر وہ مارکسی نظریہ سے ہٹ کر ایک مذہبی سبب تلاش کرتے ہیں، اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ داری کی تہ میں ایک بڑی چیز حقیقی انسانیت کا فقدان ہے اور اس لئے انسانی اقدار نظم و ضبط کی کمی ہے، اس کا باعث وہ لادینی کو قرار دیتے ہیں، اس لادینی نے ان کے نزدیک مغرب کو خود اس کی اپنی تلوار سے زخمی کیا، حکمتِ اشیا، اسرارِ حق سے بے سارِ حق پر اعتقاد و یقین ہو تو حکمتِ اشیا انسان کے اجتماعی فلاح و بہبود کے کام آ سکتی ہے، لیکن اگر یقین ہی نہ ہو تو حکمتِ اشیا ہی تفریق اور جنگ اور باہمی تخریب کا باعث بن جاتی ہے۔

باخدا اندر جہان خیر و شر در ناز و ستی علم ہو سہر  
 آہ از افرونگ و از آیین او آہ از اندیشہ لا دین او  
 اقوام مشرق کو ان کی نصیحت یہ ہے کہ وہ اس لادینی کو قورڈیں، خود مغرب  
 کے نام اپنے پیام میں جہاں وہ عشق یا عقل جہاں ہیں کی اہمیت پر زور دیتے  
 ہیں، وہ آنے والے اشتعالی انقلاب کا خیر مقدم بھی کرتے ہیں، وہ کہتے  
 ہیں کہ اب خسروی اور پرویزی کا زمانہ ختم ہو رہا ہے، اب کوکبن نے  
 اپنا تیشہ اور مزوور نے اپنا اوزار سنبھالا ہے۔

انسر بادشہی رفت و بہ لغمانی رفت  
 نے اسکندری و نعم در داری رفت  
 کوکبن تیشہ بدست آمد و پرویزی خواست  
 عشرت خواجگی و محنت لالائی رفت

اس نظم کے بقیہ حصے میں روس کے اشتعالی انقلاب کے عالمگیر ہونے کی  
 پیشین گوئی کی ہے، اس حصے میں بے انتہار حمایت ہے، یورپ کے انسا  
 حاضر اور اس کے سرمایہ دار تہذیب کا شکر کیا ہی ہونا کہ کیوں نہ ہو نے  
 والا ہو، انسان اور انسانیت کا مستقبل اس عالمگیر انقلاب کے باعث یقیناً روشن  
 چشم بختا ہے اگر چشم تو صاحب نظریات  
 زندگی در پے تعمیر جہان و گراست

من دریں خاک کہن گوہرِ جاں می بینم  
 چشم ہر ذرہ چو آنجسم نگراں می بینم  
 دانہ را کہ با غوشِ زمین است ہنوز  
 شاخ در شاخ و برومند و جواں می بینم  
 خرم آن کس کہ دریں گردِ سوارے بیند  
 جو ہر افسردہ لرزیدن تارے بیند  
 زندگی جوئے رواں است و رواں خواہد بود  
 ایں منے کہنہ جوان است و جواں خواہد بود  
 آنچہ بود است و بناید زمیاں خواہد  
 آنچہ بالیست و نبود است ہماں خواہد بود  
 "مژدہ صبح در ایں تیرہ شبانم دادند  
 شمع کشتند و ز خورشید نشانم دادند"

مشرق اور مغرب کے اس تنازعے میں سب سے بڑا نقصان جواقبال  
 کے نزدیک مشرق کو پہنچا وہ تقلید اور قدروں کی در یوزہ گرمی ہے ۔  
 مشرق نے مغرب کے جوشِ عمل اور تخنیرِ کامنات کی کوششوں میں تو کوئی  
 خاص پیروی نہیں کی، لیکن پروانے کی طرح مغرب کی جھوٹی جگمگاہٹ  
 کا طواف کرتا رہا، مغرب نے مشرق کی ذہنیت کو مسخ کر دیا۔ اس



مستعد کے لئے تعلیم، کتب، مدرسے، یونیورسٹی کو مغرب نے ایک بڑا  
 حربہ بنایا کہ مشرق کو ایسی سطحی اور غلط تعلیم دی جائے کہ نہ وہ اپنے دیار پر  
 اپنے تختہ کی پر جا کر رہے، اور نہ اسے مغرب کے تھقل ہی پر کوری طرح عبور  
 کا موقع ملے۔ ان کماتیوں اور یونیورسٹیوں میں مغرب نے مشرق کی نئی پود کو  
 ایسی تعلیم دی کہ اس کا ذہن بھی اسیر اور غلام ہو جائے،

آزار کا اندیشہ حقیقت سے منظور  
 محکوم کا اندیشہ گرفتِ احسنِ اوقات  
 محکوم کے حق میں سب سے بھی تر بیت اچھی  
 موسیقی و صورتِ گری و علمِ نباتات

مشرق کا طالب علم کتابِ خواں بنا، صاحبِ کتاب نہیں بن سکا، مدرسے میں  
 بڑھا کے فکرِ معاش کو خود غرضی سے اس طرح وابستہ کر دیا کہ طالب علم کا دل زندگی  
 کی حریفانہ کشاکش سے ڈرنے لگا، بہر حال زندگی لاڈلے اپنے بیٹے کو جوست  
 کی تھی وہ کارِ زندگی کہ محکوم اقوام کے نوجوانوں کو کس قسم کی تعلیم دینی چاہیے؟  
 بیچارے کے حق میں سب سے بھی سب سے بڑا ظلم

برسے پر اگر فاش کریں معاہدہ ششیر  
 سینے میں ہے رازِ ملک کا نہ تو بہ ہشت  
 کرتے نہیں محکوم کو تیغوں سے کبھی زبرد

تعلیم کے تیزاب میں ڈال اس کی خودی کو

ہو جائے ملائم تو جدھر چاہے اُسے پھیر

اقبال کے غلام سے جو نظریۂ تعلیم اخذ ہوتا ہے اسے خواجہ غلام اسدین نے اپنی علامہ کتاب اور خصوصاً اس کے آخری باب میں بیان کیا ہے، یہاں اس کا اعادہ یا خلاصہ تحصیل حاصل ہوگا،

آزادی کا ایک مسئلہ جماعت میں  
فرد کی آزادی کا مسئلہ

حد تک، ہم دیکھ آئے ہیں کہ اقبال کی حکومت الہی یا اسلامی اشتراکی جمہوریت میں ہر شخص مرد آزاد ہے، ہر ایک کو یکساں اور مساوی آزادی حاصل ہے، اور کوئی کسی کی آزادی میں مداخلت نہیں ہونا، کسی فرد اور کسی دوسرے فرد کے درمیان حاکم اور محکوم یا آقا اور غلام کا رشتہ قائم ہونے کی اقبال کے تصور آزادی میں کوئی گنجائش نہیں اقبال کے اپنے الفاظ میں سروری اس فاسد بے ہمتا کے سوا کسی اور کو سزاوار نہیں۔

انفرادی آزادی سے وابستہ مسئلہ آزادی افکار کا  
آزادی افکار

عام طور پر ہر آزاد خیال اور آزاد منش شاعر نے آزادی گفتار کی حمایت کی ہے اور ملٹن نے آزادی گفتار و تخرید کی حمایت میں جو مباحث لکھے ہیں

اُن کی اہمیت اور صداقت نہ کبھی کم نہ ہوگی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ آزادیِ افکار سے زیبا اور نازیبا، بلند و پست، جیل و غلیظ ہر قسم کی افکار کی ترویج ہوتی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ جو لوگ زیبائی یا نازیبائی یا جمال و پستی کا تعصیب کرنے لگے مچھلتے ہیں وہ قاضی اور منصف بننے کے کس حد تک حقدار ہیں بشرِ آزادیِ افکار کے انسان کے تفکر کی ارتقا کا جد لیائی عمل بھی رک جاتا ہے اور اسی لئے اُستمالی اوس میں آزادیِ افکار پر جو پابندی ہے اس سے حیرت ہوتی ہے آزادیِ گفتار و افکار کے متعلق لیسن کے خیالات بہت مشہور ہیں، بورژوازیب، اُٹسٹ یا اداکار کی آزادی، روپیہ رشوت اور سرپرستی کی پوشیدہ محکومی کے سوا کچھ نہیں!

اقبال نے آزادیِ افکار کے متعلق زیادہ شوخی سے لکھا ہے۔

اس قوم میں ہے شوخی اندیشہ خطرناک

اس قوم کے افراد ہوں ہر بندے آزاد

گو تکر خدا داد سے روشن ہے زمانہ

آزادیِ افکار ہے ابلیس کی ایجاد

آزادیِ افکار کے متعلق اقبال کا اعتراض قریب قریب وہی ہے جو اشتعالیوں کا ہے :-

آزادیِ افکار سے ہے ان کی تباہی  
رکھتے نہیں جو فکر و تدبیر کا سیلف

ہو فسکر اگر خدام تو آزادی انکار!  
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ

**عورت** یہاں تک تو آزادی کے مسائل ایسے تھے کہ باوجود اختلافات کے اقبال کے تصورات اور عام اشتراکی نظریوں میں بہت سی قدریں مشترک تھیں، لیکن آزاد خیالوں کے اسکے میں اقبال بڑی شدت سے قدامت پرستی اور روایت پرستی پر تمام ہیں اور اس سلسلے میں ان کے خیالات کا تفصیلی مطالعہ ضروری ہے۔  
۱۹۳۳ء میں قومی زندگی کے نام سے اقبال کا ایک مضمون نکلنا شروع ہوا تھا، اس میں مسندِ فلسفہ کے متعلق وہ لکھتے ہیں: ”عوامیات کو چھوڑ کر اگر خصوصیات پر نظر کی جائے تو عورتوں کی تعلیم سب سے زیادہ توجہ کی محتاج ہے۔ عورت حقیقت میں تمام تمدن کی جڑ ہے۔“ اور ”یہی“ اور ایسے ہیار سے لفظ ہیں کہ تمام مذہبی اور تمدنی نیکیاں ان میں مستتر ہیں اگر ماں کی محبت میں حب وطن اور حب قوم پرشیت ہے جس میں سے تمام تمدنی نیکیاں بطور بیج کے پیدا ہوتی ہیں، تو یہی کی محبت اس سوز کا آغاز ہے جس کو عشق الہی کہتے ہیں، پس ہمارے

لئے یہ ضروری ہے کہ تمدن کو جوڑنے کی طرف اپنی توجہ مبذول کریں اور اپنی قوم کی عورتوں کو تعلیم کے زبور سے آراستہ کریں۔ مرد کی تعلیم، صرف ایکسٹریور واحد کی تعلیم ہے۔ مگر عورتوں کو تعلیم دینا حقیقتاً یہ تمام خاندان کو تعلیم دینا ہے۔ دنیا میں کوئی قوم ترقی نہیں کر سکتی، اگر اس قوم کا آرمہ حقیقہ جاہل مضائقہ رہ جائے۔ لیکن اس ضمن میں ایک غور طلب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا مشرقی عورتوں کو منسب و بنی طریق کے مطابق تعلیم دی جائے یا کوئی ایسی تدبیر اختیار کی جائے جس سے ان کے شریفانہ اطوار جو مشرقی دل و دماغ کے ساتھ خاص ہیں، قائم رہیں۔ میرے اس سوال پر غور و فکر کیا ہے، مگر چونکہ اب تک کسی قابل عمل نتیجے پر نہیں پہنچا، اس واسطے فی الحال اس بارے میں کوئی رائے نہیں دے سکتا،

”تعداد از رواج کا دستور بھی املا حطاب ہے، اس میں کچھ شک نہیں کہ اس کا جائز قرار دیا جانا ایک رفیقہ روحانی و بہرہ پرستی تھا، اور علو اس کے ابتدائی اسلام میں اقتصاد و سیاسی لحاظ سے اس کی ضرورت بھی تھی مگر جہاں تک اس میں سمجھتا ہوں موجودہ مسلمانوں کو فی الحال اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ موجودہ حالات میں اس پر زور دینا قوم کے اقتصادی حالات سے غافل رہنا ہے۔“

اور امرائے قوم کے ہاتھ میں زنا کا ایک شرعی بہانہ دنیا ہے عورتوں کے حقوق کے معنی میں پردے کا سوال بھی عذر طلب ہے۔ کیونکہ کچھ حصے سے اس پر بڑی بحث ہو رہی ہے بعض مسلمان جو مغربی تہذیب سے بہت متاثر ہو گئے ہیں، اس دستور کے سخت مخالفت ہیں، اور اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اسلام کے ابتدائی زمانہ اور نیز حال کے دیگر اسلامی ممالک میں پردے کی یہ عورت نہیں ہے، جو آجکل ہندوستان میں ہے۔ لیکن اگر عورتوں کے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں پردے پر سخت زور دیا جاتا (اخلاقی وجوہ پڑھنی تھیں)، چونکہ اقوام ہندوستان نے اخلاقی لحاظ سے کچھ بہت ترقی نہیں کی اس واسطے اس دستور کو یکہ قلم موقوف کر دینا میری رائے میں قوم کے لئے نہایت مفید ہوگا، ہاں اگر قوم کی اخلاقی حالت پھر ایسی ہو جائے جیسی کہ ابتدائے زمانہ اسلام میں تھی تو اس کے زور کو بہت کم کیا جاسکتا ہے، اور قوم کی عورتوں کو آزادی سے افراد قوم کے ساتھ تبادلی خیالات کرنے کی عام اجازت ہو سکتی ہے۔

”ان تمام اصلاحوں کے علاوہ شادی کی بعض قبیح رسوم قوم کی توجہ کی محتاج ہیں، نارہمانندی کی شادیاں مسلمانوں میں عام ہو رہی ہیں جن کی وجہ سے ۹۹ فیصدی اسلامی گھڑی میں اس بات کا رونا رہتا ہے کہ میاں بیوی کی آپس میں نہیں ہنسی منگنی کا دستور نہایت مفید ہو سکتا ہے، بشرطیکہ شادی سے

پہلے میاں بیوی کو اپنے بزرگوں کے سامنے پہننے کا موقع دیا جائے، تاکہ وہ ایک دوسرے کی عادات اور مزاج کا مطالعہ کر سکیں اور اگر ان کے مذاق قدرتاً مختلف واقع ہو گئے ہیں تو سنگینی کا معاہدہ فریقین کی خواہش سے ٹوٹ سکے لیکن انیسویں صدی کے موجودہ دستور کے مطابق **فَا نَكُحُوا اَطَابِرَ الْكَلْبِ مِنَ النِّسَاءِ** پر کچھ عمل نہیں ہو سکتا۔

بہر زیادہ سے زیادہ آزادی خفی جو اقبال عورتوں کے لئے تجویز کر سکے۔ اس کے بعد اس مسئلہ لنوائ میں آن کی رائے کی قدامت بڑھتی ہی گئی چنانچہ ریت بیضا پر ایک عمرانی نظر میں تعلیم لنوائ کے مسئلے میں بھی تدم بھیجے ہی گئے یا پہلے ظاہر ہے کہ قدرت نے ان دونوں (مرد اور عورتوں) کے تفویض جدا جدا خدمتیں کی ہیں، اور ان فرائض جدا گانہ کی صحیح اور باقائدہ انجام دینا خفاوہ انسانی کی صحت اور نلاج کے سلسلہ لازمی ہے، مغربی دنیا میں جہاں نفسی نفسی کا ہنگامہ گرم ہے اور غیر مقتدل مابقت نے ایک خاص قسم کی اقتصادی حالت پیدا کر دی ہے، عورتوں کا آزاد کر دیا جانا ایک ایسا تجربہ ہے جو میری دانست میں بجائے کامیاب ہونے کے اٹا نقصان دہ مسائل ثابت ہو گا، اور نظام معاشرت میں اس سے بے حد پیچیدہ گیاں واقع ہو جائیں گی۔ اور عورتوں کی "اعلیٰ تعلیم سے بھی جس حد تک کہ انسان اور قوم کی شرح ولادت کو تعلق ہے جو نتائج مترتب ہوا گئے، وہ بھی غالباً پس مندیہ نہ ہوں گے۔"



اسی مضمون میں آگے بڑھ کے اقبال نے عورتوں کو ٹھیکہ زدہ تعلیم پر بڑا زور دیا ہے۔ یہ وہی شہتی زیور والی تجویز ہے۔ زیادہ سے زیادہ وہ نمائندہ داری اور اصول حفظ محنت کی تعلیم کی اجازت دیتے ہیں۔ کیونکہ اس سے وہ "امورت" کہے وہ فرائض خوش اسلوبی سے انجام دے سکیں گی جو میری رائے میں عورت کے فرائض اول ہیں"۔

عورت کی جو کچھ عظمت اقبال کے کلام میں ہے، وہ امومت سے وابستہ ہے۔ "موزینخودی" میں قوم کی اجتماعی خودی کی بقا اور تحفظ کے لئے وہ سادہ اور تکلیف آسان نمائندہ والی ماں کو مغربی اثر کی تعلیم پاتی ہوئی اس لوگ بڑی تزیین و زیبائی سے، جسے مار بخت سے انکار ہے۔ مائیں قوموں کو باقی اور بگاڑتی ہیں، اسلامی تاریخ سے انہوں نے بار بار حضرت فاطمہ زہرا کی مثال دی ہے، جنہوں نے حضرت امام حسین کی پرورش کی اور انہوں نے اسلامی تاریخ اسلام کی سب سے پہلی انقلابی قربانی کا سبق دیا،

اگر پند سے زور دینے پر میری

ہزار امت مہیب سر و تونہ میری

جو سلہ باش و پنہاں شوانہ در شمر

کہ در آغوش شبیر سے بگری

۱۔ "تہذیب و تمدن پر ایک عمرانی نظر" مترجمہ ظفر بیگم، متناسب اقبال صفحہ ۱۰۴

”دخترانِ ملت“ کے عنوان سے ”ارمغانِ حجاز“ میں جو قطعہ سن  
 ہیں، ان کی تعلیم ہی پرانی، قدیمت پسند تعلیم ہے، حالانکہ اقبال اس فلسفیانہ  
 رنگ دینے کی کوشش کی ہے۔ عورت کی نظر کو انہوں نے بڑی اہمیت  
 دی، جو ”عارفِ گر“ ہے، عورت کی نگاہ وہ شمشیرِ خدا واد ہے جس سے  
 حیاتِ جنوں کی کشتی میں سب سے زیادہ درویشی ہے، تاکہ آئندہ نسلوں  
 کی تخلیق کر کے اقبال کے نزدیک نگاہ کی آفتاب سے نہیں بلکہ حیات سے  
 ہے۔

دلِ کارِ عیار آں پاکِ حسانِ برو  
 کہ تیغِ خوشیش را آسب از حیا واد  
 پر وے کی بھی انہوں نے بڑی لطیف فلسفیانہ توفیق کی ہے، اگر  
 انوس یہ ہے کہ عملی زندگی میں اس سے کوئی خاص درویشی ملتی ہے۔  
 جہانِ نشانی ز برحق بسیا موز  
 کہ او با مدتی ورجاب است  
 اقبال کے کلام میں عورت سے عشق بہت کم ہے، مزید باگڑھا  
 کہ دوسرے جیسے ہیں جو یورپ میں اکھایا تھا، وہ نظموں ایسی ہیں جن میں  
 عورت سے عشق نمایاں ہے، ایک حسن و عشق اور دوسرے ”.....  
 کی گوہ ہیں آبی ویکھ کر، دونوں نظموں انگریزی اور یورپی زبان کی شاعری کے

روایاتی رنگ میں ڈوبی ہوئی ہیں، اور رومانی انداز سے جنسی عشق کا جو انداز  
 عشق و معاشق کے لغز و لذت سے بلا لے کر کوشش کی گئی ہے، اس کے بعد  
 اقبال کے کلام میں نسوانی حسن سے تاثر کی کچھ کچھ جھلک بال جبریل کی رن  
 نظموں میں ملتی ہے، جو یورپ کے دوسرے سفر میں لکھی گئی تھیں، یہ اقبال  
 کی پسری کا زمانہ تھا، کہیں کہیں جڑی سجدہ شوخی نہہ، مثلاً ان کی سب  
 سے دقیق اور شاید سب سے اچھی نظم ”مسجد قرطبہ“ میں سے  
 آج بھی اس لیس میں عام ہے چشم غزال  
 اور نگاہوں کے تیر آج بھی ہیں وہ لہنشیں  
 ہوائے قرطبہ ہی کے اثر سے اور کچھ شعروں میں عورت کا دھن جھلکتا  
 ہے، مگر رنگ و اعطاف ہے

یہ حور یا انہیں رنگی دل و نظر کا حجاب  
 بہشت، مغربیاں جلوہ ہائے پارہ رکاب  
 دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر سب  
 مہ و ستارہ ہیں بحیرہ وجود میں گرداب

اقبال کی زندگی کے جو حالات ابھی تک شائع ہوئے ہیں ان میں کسی  
 عورت سے ان کے والہانہ عشق کی داستان نہیں ملتی، اور یہ کہنا بہت  
 مشکل ہے کہ یہ جذبہ ان کی زندگی میں کبھی آیا بھی یا نہیں، عورت کو انہوں نے

انفرادی نقطہ نظر سے بہت کم دیکھا ہے، اصل میں جنسی مسائل میں ان کا نقطہ نظر حیاتی ہے، ان کی رائے میں جاندار سلسلوں میں حیات نے نر اور مادہ کی تخلیق محض اس لئے کی ہے کہ افزائش نسل اور نوع کی ارتقا اور حفاظت میں سہولت ہے، جب ارتقا کی شیرھی پر انسان نے خلافت الہی کا اعلیٰ ترین مقام حاصل کیا تو انسان کی ان دو جنسوں عورت اور مرد کے تعلقات میں عشق کا عنصر پیدا ہوا جو انسان کی ارتقاءے تخلیقی میں بڑی اہمیت رکھتا ہے، مرد اور عورت دونوں کو کائنات میں عشق کی تخلیق کرتے ہیں، اقبال کے نزدیک عورت زندگی کی آگ کی خازن ہے، وہ انسانیت کی آگ میں اپنے آپ کو جھونکتی ہے، اور اس آگ کی تپش سے ارتقاء پر انسان پیدا ہوتا ہے، عورت ہی کے منیر سے حیاتِ انسانی کے رت نئے امکانات پیدا ہوتے ہیں۔

زندگی سے زندہ دلانی کہ چیت	عشق یکہ میں مرتما شلے دوقی آ
مرد وزن دلاستہ یکہ دیگر اند	کائنات شوق را صورت گرا ند
زن یکہ وارندہ نار حیات	فطرت او لورج اسرار حیات
آتش مارا بجان خود زند	جو ہر او خاک را آوم کنند
در منیرش ممکنات زندگی	از تب و تابش ثبات زندگی

اس عشق میں جو صلاحیتِ تخلیق اور ذوقِ تخلیق حیات نے عورت کو

عطا کیا ہے، اقبال کا خیال ہے کہ اسی کی وجہ سے خلوت لازم آتی ہے۔ یہی حجاب کار از ہے، فوہی تخلیق اکیا اسی آگ ہے جو انجن کو روشن کرنے والی ہے لیکن جو خود اکیلے میں سنگتی ہے۔ اقبال کے نزدیک پردے کا فلسفیانہ جواز ہے کہ خلوت اور کم آمیزی میں زندگی کی بنیادی حقیقتیں روشن ہوتی ہیں، اقبال کے نزدیک عورت کو خلوت کی ضرورت ہے، اور مرد کو جلوت کی۔ اسی کی مثال اقبال کے لیے اپنے ہی لکڑے کے اکڑے سے دی ہے، مرد اور عورت کی حیات کی ارتقائی حرکت، یہی وہی حیثیت ہے جو حیات کی اور انی حرکت میں علم اور عشق کی ہے، مرد میں علم و عقل کی خصوصیتیں ہیں اور عورت میں عیش کی، علم اور عقل دونوں حیات کے مقامات ہیں، دونوں واردات سے متاثر ہوتے ہیں، لیکن مرد کا علم علم کو تحقیق سے لذت حاصل ہوتی ہے، عورت کی طرح عشق کو تخلیق سے لذت ملتی ہے۔ تحقیق کے لئے جلوت اور انجن ضروری ہے، عشق کے لئے خلوت اور تنہائی، حضرت موسیٰ نے جو دیار کی خواہش کی وہ عیسٰی کا تحقیقی عمل تھا، خلقی کائنات کا حجاب عشق کا تخلیقی عمل ہے۔

یہ تمام اسرار و رموز اقبال نے جمال الدین افغانی کی زبان پر "جلاویز" میں بیان کئے ہیں، آگے بڑھ کر فلک میریخ پر وہ پھر عورت کا مسئلہ چھیڑتے ہیں، میریخ کا تھن بڑی حد تک جدید یورپ سے بلوا جاتا ہے

صرف شہر مرغین کی زندگی اٹوپائی یعنی عینی جمہوری سادہ اور فطری  
 ہے۔ اس عجیب و غریب اور لقا سے پرفضا میں زندہ رود اور روحی  
 دوشیزہ مریخ کو دیکھتے ہیں۔ یہ عجیب و غریب ستارے کی رستے والی  
 بنیں۔ دراصل (مرزا لاہرن) اسے فرنگ سے اڑا لیا ہے۔ یہ لڑکی یورپ  
 کی "سوانی" (Fairy) حرکت کی حامل ہے، اس کے سینے  
 میں جوانی کا جوش نہیں، وہ عشق اور آئین عشق سے ناواقف ہے۔ وہ  
 ایسی چڑیا ہے جسے عشق کا شاہین رو کر چکاتے، بیچ لپو چیتے تو دوشیزہ مریخ  
 کی بناوت کا اعلان بہت صحت مند ہے۔ اور اسے ہر آزاد خیال اور انسان  
 دوست حرکت پر سبھی کی، سب سے شک اس بناوت میں فراشت ہے۔  
 اور اومنت سے انکار بھی شامل ہے، لیکن یہ اس بناوت کا متنی پہلو ہے،  
 مگر اقبال نے اس کی تقریر کو اس طرح دہرایا ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ انہیں  
 اس کے لفظ لفظ سے اختلاف ہے، دراصل دوشیزہ مریخ جب یہ کہتی  
 ہے کہ ہم "دو لہری" کب تک کہتے رہیں تو وہ یہ کہہ رہی ہے کہ ہم کب تک  
 مرد کے لئے محض کھلونا یا گھر کے دوسرے سامان کی طرح آرائش کی ایک چیز  
 بنیں، کب تک ہمارا جسم مرد کی ملکیت ہے۔ یہ الفاظ تو دوشیزہ مریخ  
 کہتے ہیں۔ مگر مخالفانہ طنز اقبال کا ہے۔

لے زمان، لے ماراں، لے خواہراں      دیتن آکے بٹال و لہراں

دلبری اندر جہاں محکومی است      دلبری محکومی و محرومی است  
 درد و گیسو شانہ گردانیم ما      مرد را نچیر خود دانیم ما  
 مرد متیادی بہ نچیر کنند      گرد و ز گرد کہ زنجیر ہی کند  
 در اصل یہ دوشیزہ مرتخ وہی گڑیا ہے جو ہنر کا البن کے گڑیا گھر سے  
 جوشن غفلت میں باہر نکل آتی ہے

خیز با فطرت بیا اندر ستیز      ناز پیکار تو حر گرد و کسینز  
 ظاہر ہے دوشیزہ مرتخ کی یہ باتیں مرشد رومی کو بھی اسی قدر ناپسند  
 ہیں جتنی اقبال کو، دومی کے نزدیک دوشیزہ مرتخ کا فلسفہ عشق سے بنا ہوا  
 ہے۔

دوشیزہ مرتخ تو بہر حال ایک سلجھی ہوئی، آزاد خیال ترقی پسند خاتون ہے  
 مگر اس زمانے میں مغرب سے ہندوستان تک نسوانی آزادی کی جو تحریکیں  
 پہنچی ہیں، وہ دوطرح کی ہیں ایک تو نسوانی آزادی خود ارادیت، اور  
 زندگی میں مرد کے دوش بدوش چلنے اور اس کے ہاتھ بٹانے کی تحریک۔  
 دوسری نسوانی - آزادی کی وہ تحریک جو سرمائے کا کھلونا ہے، جس میں فنانے  
 اور سرمخی کی مدد سے لڑکی مرد کو اپنے حسن کا ایسر بنانا چاہتی ہے، لیکن  
 وہ خود سرمائے دار کے سرمائے کی ایسر اور کنیز ہو کے رہ جاتی ہے۔ یہ لڑکیاں  
 سامراجی یا فرعون کی حکمت کی پیداوار ہیں۔



دخترانِ آوِ بزلِ خود اسیر      شوخ چشمِ دُخود منا و خرد گہر  
 ساختہ پرداختہ ، دلِ باختہ      ابروؤں شہلِ دوتیغِ آختہ  
 ساعدِ سمیں ، شاہِ عیشِ نظر      سینہ ماہیِ بوجِ اندرِ نگر  
 ”ضربِ کلیم“ ہیں ”عورت“ کے عنوان سے جو حصہ ہے اس میں اقبال کے  
 قدامتِ پسند لغزات ، سخنِ گستاخِ شوخی کے ساتھ طے جملے ہوتے موجود  
 ہیں ، فرنگی ٹیٹ ہیں اقبال یہ کسی محسوس کرتے ہیں کہ وہاں مرد عورتوں کو  
 نہیں پہچانتے۔ عورتوں کی امومت سے بیزاری ، اور مرد کی بیکاری ، دونوں  
 یورپ کے زوال پذیر تمدن کے آثار ہیں ”پردہ“ کے متعلق اکیب نظم ہے جس  
 میں یہ بات پیدا کی ہے کہ مرد اور عورت دونوں پر فے میں ہیں۔ کیونکہ دونوں  
 میں سے کسی کی خودی آشکارا نہیں ہے۔

”عورت“ کے عنوان سے ایک نظم ہے ، جس کے پہلے شعر میں عورت کا  
 جمالی پہلو اور اس کا اعلیٰ حیاتی پہلو بیان کیا ہے۔  
 وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ  
 اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں

دوسرے شعر میں اس کی امومت کا مرتبہ بیان کیا ہے ، آخری شعر میں  
 یہ اشارہ ہے کہ وہ تو شاید اعلیٰ ترین تصنیفِ یاعمل کے قابل نہیں مگر  
 اعلیٰ ترین تصنیفِ یاعمل کرنے والوں کی تخلیق اسی کا کام ہے ، اہلِ اطون نے

اپنے اعلیٰ ترین مکالمے "مجلس مذاکرہ" میں قول فیصل ایک عورت کی زبانی  
 سنوایا ہے، جو دانش کی دیری سے اور جس کا نام ڈیوٹی ما DIOTI MA  
 ہے، اسی طرف اقبال نے اشارہ کیا ہے کہ

مکالماتِ فلاطون نہ کہے سکی لیکن  
 اسی کے شعلے سے ٹوٹا سٹارِ فلاطون

"آزادی نسوان" کے آخری شعر میں اقبال نے اس سراپہ وار سماج میں عورت  
 کی خیر کی آزادی کی ایک بڑی دھمکی ہوئی رگ کو چھیڑنے کی کوشش کی  
 ہے۔ نفسیات بھی بڑی حد تک معاشی حالات کی پابند ہوتی ہے، اور  
 موجودہ مہاجنی نظام میں عورت اپنے آپ کو تو کیا آزادی نسوان تک  
 کو زبردستی گلو بند کے معاوضے میں بچہ دیتی ہے۔ اس تھوٹی چمک دیکھ  
 کر نسوانیت کی آنکھیں خیر ہو جاتی ہیں، اور جواہراتِ عزتِ نفس  
 اور آزادی سے زیادہ اچھے معلوم ہوتے ہیں،

مرد اور عورت کے باہمی تعلق میں اقبال نے عورت کو بالکل مرد کے  
 رحم و کرم پر چھوڑ دیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ مرد کا جو ہر تو خود بخود بیان  
 ہو جاتا ہے لیکن عورت کے جوہر کی خود غیر کے ہاتھ میں ہے کیونکہ !

دائیں ہاں اس کے تہ غم کا یہی کلمہ شوق،  
 آتشیں لذتِ تخلیق سے ہے اس کا وجود

اور آخری شعر میں جہاں اقبال نے مسئلہ نساواں پر بحث کی ہے وہاں  
اپنی شکست یا اپنی نند کا اعتراف بھی کر لیا ہے :

میں بھی مظلومی نساواں سے ہوں غمناک بہت  
نہیں ممکن مگر اس عقدہ مشکل کی کینشود

ہم دیکھ آئے ہیں کہ خضر راہ  
۱۔ اسلامی اشتراکیت اور اشتمالیت | سے اقبال کی شاعری کا

انقلابی دور شروع ہوتا ہے اور اس کے بعد سے ان کی شاعری کا ایک بڑا  
اہم موضوع طبقاتی کشمکش اور سرمایہ و محنت کی آویزش ہے۔ اس زمانے میں  
اقبال کی شاعری میں ہمیں دو سطحیں ملتی ہیں ایک وجدانی اور دوسری معاشی  
وجدانی سطح پر انسان کامل، خودی اور انفرادی انا کی بقا کا تصور رہتا ہے معاشی  
سطح پر وہ کارل مارکس کی اشتمالیت کے بنیادی تصورات کو قریب قریب،  
پوری طرح مانتے ہیں۔ کارل مارکس سے ان کے اختلافات وہ ہیں ایک تو  
وہ بحیثیت فلسفہ مادی جدلیت کو رد کرتے ہیں، دوسرے یہ کہ تاریخ کے معاشی  
تطبیق کے بعض اصول سے انہیں اتفاق نہیں؛

”پیام مشرق“ کے دور میں ان پر اشتمالی تصورات کا اثر کافی گہرا ہو چکا ہے  
”محنت رنگاں“ میں کئی قسم کے اشتراکی جمع ہیں ماسٹائے جس کے یہاں،  
اشتراکیت عیسائی اخلاقیات کی بڑی حد تک پابند ہے۔ اس محبت میں سب

سے پہلے گفتگو کرتا ہے۔ اُس کی اشتراکیت کی بنیاد چونکہ مذہبی اور اخلاقی ہے اس لئے وہ زیادہ تر زور اس امر پر دیتا ہے کہ شہر یار کا سپاہی شیطان کا بوجھ اٹھائے ہوئے، جو کی روٹی کے ٹکڑے کے لئے دھتوار کھینچتا ہے اور اپنے عزیز اور دوست کے سینے میں بھونک دیتا ہے۔

بارکش اہرمین لشکر میں شہر یار      از پئے نان جوین تیغ ستم پر کشید  
زشت چشمتش کو سست منور انداز بیت      مردک بیگانہ دوست سینہ خویشا وید  
ٹمارٹائے کی زبانی تیسرا شعر جو اُس کا اپنا خیال نہیں، لیکن اس کے خیالات کا منطقی نتیجہ ہے۔ یہ کہ تاج اور وطن کے تصورات کی طرح کلیسا بھی ایک طرح کا افیون ہے جس سے خواجہ مزدوروں کو بے ہوش رکھتا ہے۔  
داروے بے ہوشی است تاج کلیسا وطن!

جان خدا دار را خواجہ بجا سے خرید  
کارل مارکس کے نزدیک بھی انسان اور انسان کے باہمی نزاع کی اصلی بنیاد سرمایہ داری ہے اور

آدم از سرمایہ داری قابل آدم نشد است  
ہیکل ریساری ہیکل، محض جدیدیت اور تصادف کا قانون بیان کرتا ہے۔ زندگی کی اصلی حقیقت عمل اور ردِ عمل ہے۔ فطرت انسان خمیر ہے جس کی وجہ سے خلل کا مند ہے یہی قانون انسان کی اجتماعی اور عمرانی زندگی میں کارفرما

ہے !

فطرتِ امداد خیز لذتِ پیکار دار !

خواجہ و مزدور را، اُمر و مامور را ؟

طالِ طائے بہر حال اس میں بھی عینی، ہیگل کی فلسفیانہ دیشہ دوانی کے  
امکانات دریافت کر لیتا ہے۔ اور اعتراض کو مٹا ہے ؛

عقل دور و آفرید، فلسفہ خود پرست

درسِ رنما می دہی بندہٗ مزدور را

اور پھر اقبال عینی اور اٹوپائی اشتراکیت کے اہم ترین مشرقی داعی  
مزدک کی زبانی یہ کہتے ہیں کہ اب کہیں جاکر سلطان اور امیر کے قعر میں  
موت کا زلزلہ اُنا دکھائی دے رہا ہے خلیلِ آتشِ نرودور میں جل چکا،  
اور اس کے آتش کدے میں پروانے خدا کھیل چکے، اب کوہِ کن کے ریلے  
جو مزدور کا عینی، مشرقی رومانی تصور ہے۔ وقت آیا ہے کہ وہ بے  
ستون اور تیشہ، اور اس کی کم ظرفی کو چھوٹے جس کی غالب نے اکثر  
تشکایت کی ہے، اور خسرو پر دیز سے اپنا حق زبردستی طلب کرے،

دورِ پروینہ می گذشت، اے کشتہٗ پروینہ خیز

نعتِ گم گشتہٗ خود را ز خسرو باز گیسر

لیکن اس مشرقی، رومانی، مزدور، اس کو کہن کے ذہن پر ابھی تک عنایت

کے افلاطون کا جادو سوار ہے، وہ ابھی تک بے ستون پر شیریں کی تصویر بناتا، توڑتا اور چپر سے بناتا جا رہا ہے، اب بھی وہ اپنے نیشے سے بچا ہے پرویز کے اپنی جان لینے کے لئے آ مارا ہے مشرقی عینیت کا سب سے بڑا افیون رومانی عشق ہے، اور جو شعرا اقبال نے کوہن کی زبان پر کہلوا دیا ہے، اس میں قیاد و طنز، اور اعلیٰ ترین عشقیہ جذبہ برابر شامل ہیں۔ مولینا روم کی طرح اقبال نے اس نظم کا مطلب ناظر کی اپنی اسناد پر چھوڑ دیا ہے:-

نگارِ من کہ بسے سادہ و کم آمیز است

ستیزہ کیش و ستم کوش و فتنہ انگیز است

جدلیت اور تاریخ کا نیا تصور | اٹوپیائی اشتراکیت سے اقبال کو بڑی دلچسپی ہے ایک

تو اس وجہ سے کہ اس میں بعض بڑے رومانی اور عینی تصورات ملتے ہیں جن کے رد کرنے میں یا جن پر چوٹ کرنے میں اقبال کو لطف سا محسوس ہوتا تھا، کوہن، قلندر کی دنیا کا رہنے والا ہے قلندر مردِ مومن کا رومانی پرتو ہے۔ اور کوہن وہ مزدور ہے جس کی انقلابی خودی ابھی تک عینیت کے افیون میں سرشار ہے اور اٹوپیائی اشتراکیت میں جن حکما کی طرف اقبال توجہ کرتے ہیں۔ وہ یورپ کے ان اشتراکیت میں سے بالکل مختلف ہیں



جنہوں نے یورپ وغیرہ میں جدید اشتراکیت سے پہلے اشتراک کی تجربے کئے۔ اٹوپیا کی اشتراکیت پر اقبال کی تعجب انگیز کی تنقید سے باعتبار، موضوع اور نتائج بہت مختلف ہے۔ اینگلز نے اپنی کتاب اٹوپیا، اور سائمنی اشتراکیت، کو جدید اشتراک کی تصورات سے شروع کیا ہے اٹھارھویں صدی کے فرانسیسی فلسفی جنہوں نے انقلابِ فرانس کا راستہ ہوا کیا عقل کو ہر ذی روح، ہستی اور عمل کا واحد منصف اور واقعی مانتے تھے، لیکن اب ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ یہ دائمی عقل بورژوازیہن کا محض ایک غیبی تصور اس کی ایک غیبی شکل ہے۔ جو اس زمانے میں قابل پرستش بنی جب متوسط طبقہ نشوونما پا رہا تھا۔ تاریخی حالات نے یورپی اشتراکیت کے بانیوں کو بہت متاثر کیا سرمایہ دار پیداوار کے نامکمل مرحلے پر طبقات کی باہمی حیثیت اور ان کا باہمی تعلق بھی کوئی خاص صورت اختیار نہ کر سکا تھا۔ اس زمانے میں جو اشتراک کی نظریے قائم کئے گئے وہ زیادہ تر نامکمل تھے۔ اور یہ سب نظریے اٹوپیا کی ہیں اس کے بعد اینگلز نے بہت سے اٹوپیا کی اشتراکیت کے نظریے بیان کئے ہیں مثلاً سینٹ سائمن فورریے رابرٹ اوولما وغیرہ۔ اپنے چھوٹے سے رسالے کے دوسرے حصے میں اینگلز نے اس فلسفے کو پرکھا ہے۔ جس کا اشتراکیت سے تعلق رہا ہے۔ اٹھارھویں صدی کے فرانسیسی فلسفے کے ساتھ



ساتھ اور اس کے بعد ایک نیا جرمن فلسفہ پیدا ہوا تھا۔ جس نے، ہیگل میں تکمیل پائی۔ اس کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ اس نے قدیم یونانی فلاسفہ کے پرانے اسلوب یعنی جدیدیات کو تفکر کا اعلیٰ ترین ذریعہ سمجھ کے پھرے رواج دیا۔ جدید یورپ کا فلسفہ جرمنی کے نئے جدیدیاتی فلسفے تک زیادہ تر وہ مابعد الطبیعیاتی طرز تفکر کی الجھنوں میں گرفتار رہا تھا، اس نئے جرمن فلسفے نے جو ہیگل کے نظام میں کمال کو پہنچا مغربی تفکر کی رو بدل دی۔ اس نقطہ نظر سے بنی نوع انسان کی تاریخ محض بے معنی واقعات کا ایک الجھا ہوا اور بے ربط گروہ نہیں معلوم ہوتی بلکہ یہ تاریخ انسان کے ارتقا اور اس کی نشوونما کا عمل اور طریقہ بیان کرتی ہے۔ تاریخ انسانی ایک ارتقائی عمل ہے جس کی فطرت ہی اس قسم کی ہے کہ وہ کسی نام نہاد حق مطلق کی دریافت میں کوئی ذہنی انتہا، ”نطیبت یا علیت العطل نہیں پاسکتی اس تصور نے عینی فلسفے پر کاسی ضرب لگائی۔ اور اشتراکی فلسفے کا رجمان جرمن عینیت کے خیر نشقو بخش ہونے کے باعث ماوئیت کی طرف پھر گیا؛ اسی کو پروفلیر جان میک مرے نے اپنی کتاب فلسفہ اشتباہیت میں یوں بیان کیا ہے۔

”اشتمالی فلسفے کی ہر سنجیدہ تنقید کو ابتدا ہی میں اس کا صاف اقبال

کو لبسنا پڑے گا۔ کہ اس کے نظریے کا کیت ناحصہ نقد کے لئے قابل قبول ہے، اس لئے میں اپنی تنقید کی یہ کہہ کے تنہید باندھنا ہوں کہ میں ربوہ عینیت اور نظریہ عمل کی وحدت کے اصول کو اُن معنوں میں جن میں نے اُن کی تشریح کی ہے، ماننا ہوں اور چونکہ یہی پہچان انقلابی اصول ہے، اس لئے اس کا مان لبسنا، اس روایت فکر کی حدود کے اندر اپنی نشست رکھنا ہے، جو اکر اس سے ماخوذ ہے۔ اس بنیادی اصول کو قبول کرنے کے منفعی مضمرات بڑے گہرے جاتے ہیں۔ ان میں اس تمام فلسفے اس تمام اقتصادوی نظریے سے انکار شامل ہے، جو اس اصول کو قبول نہیں کرتے،

یہی مقام اقبال نے اپنے لئے اشتیاق سے اختلاف کے واسطے متعین کیا ہے۔ اگر وہ تاریخ کی معاشی تطبیق اور سیکل کے فلسفے کے اس جدلیاتی پہلو کو مان لیں تو نہ صرف خود ہی کے تمام لغو قرات بلکہ اُن کو علمی وجہ نیات کے تمام راستے سد ہو جاتے ہیں مگر اس کے معاشی نظریوں سے پورا اتفاق ہے، مگر سیکل کے جدلیاتی نظام سے اتفاق نہیں جس نے مارکس کی معاشیات کو فلسفیانہ طور پر جنم دیا ہے۔ خواجہ غلام الدین کے نام ایک خط میں وہ لکھتے ہیں! — سوشلزم کے معترف ہر جگہ روحانیت کے، مذہب کے، مخالف ہیں اور ان کو افیون تصور کرتے ہیں۔ نفوذ افیون ان من میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا، میں تسلیم کرتا ہوں

اور انشاء اللہ مسلمان مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر  
 سراسر غلط ہے۔ روحانیت کا میں قائل ہوں، مگر روحانیت کے سیاہی  
 مفہوم کا۔۔۔ جو روحانیت میرے نزدیک مغرب ہے، یعنی اونیوی  
 خواص رکھتی ہے۔ اس کی تردید میں نے بجا بجا کی ہے۔ مادی ماسوشلزم، سو  
 اسلام خدو ایکسٹرم کا سوشلزم ہے، جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک  
 بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔

”پیام مشرق“ میں وہ میگل کا جہلیات کو ردی کی وجہ انیات کے لئے جو اسے کر دیتے  
 اور اس کو مشق اور عقل کی جنگ میں تحلیل کر دیتے ہیں، ایک اور چھوٹی سی  
 نظم میں، جو اقبال کے مطبوعہ کلام میں باعتبار محاورہ و زبان سب سے زیادہ  
 سوتیانہ ہے، انہیں میگل پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اُس کی غیبت  
 عشق کے عینی احساس کے لمس سے بے لغیب ہے۔

کلمتش معقول و با محسوس در غلوت زلفت

گر چه بکار فکر آد سپید را به پوشیدہ چوں دس

طائرِ نقلِ فلک پرواز او دانی کہ چیت

اکیاں کز زورستی خایہ گیسر دے خروں

پیام مشرق کے دور میں اقبال کا اشتراکی شعور زیادہ  
 بنوہیت پر تبصرہ | تر فلسفہ کے مختلف نظاموں سے اُلجھا ہوا ہے

وہ اگرچہ کہ سبک کی جدلیت پر بے رُوح اور بے احساس عقلیت کا الزام عاید کرتے ہیں، لیکن وہ کسی ایسے فلسفے کے سرایہ دار محرک کو ایک لمحے کے لئے بھی برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں جو ہمارے کس کی اشتراکیت کے حاصل یعنی مزدور کی بیداری، اور اس کے انقلابی شعور کو پھر سے خواب اور افیون میں تبدیل کرنا چاہتا ہے۔ سرایہ دار فلسفے کے ان نظریوں کو جو ملکیت کے نام سے سرایہ داری کے جواز کی طرح طرح سے تاویل پیش کرتے ہیں، اقبال بھی اسی قدر شک اور حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں، جیسے اشمالی راہ نما، اگست کومت کی ثبوتیت پر محاورہ مابین حکیم فرنسوی گئس کو مٹ دمر و مزدور میں اقبال نے ثبوتیت کے فلسفے کے سرایہ دار حرکت کو بڑی خوبی سے بے نقاب کیا ہے۔ کومت کو تین منازل کا قانون انسانی تاریخ کو تین ادوار میں تقسیم کرتا ہے، ان میں سے پہلے دور میں مظاہر فطرت کی مذہبی تشریکیں کی گئیں، اس دور کی تین حصوں میں تقسیم در تقسیم بھی ہو سکتی ہے، پہلے اشیاء پر رہی، پھر کثرت پرستی اور بالآخر وحدانیت، یہ کومت کے نزدیک نبی نوح انسان کی اشتراکیت کا دور تھا، دوسری منزل یا دوسرا دور مابعد الطبیعی تھا یہ روشن خیالی کے عہد سے مطابقت رکھتا ہے۔ اس منہج یا مابعد الطبیعی منزل

۱۔ ملاحظہ ہو میری کتاب ترقی پسند ادب

کا جمل یہ ہے کہ انسان کے قلب و ذہن میں ایک بنیادیں فرق ہے، تیسرے  
یا ثبوتی دور یا منزل کا تعلق صرف تجربوں اور ان کے نتیجوں سے ہے  
ثبوتیت میں مذہبی اور مابعد الطبیعی منازل باہم مل جاتی ہیں، آزاد بی منہم  
کی ضرورت نہیں رہتی، ترقی کا رجحان عسکری ہی نہیں بلکہ صنعتی بنیاد کی  
طرف منقطع ہو جاتا ہے، انقلابی مساوات کے لئے اس تمدن میں  
کوئی جگہ نہیں، سرمایہ دار حکومت کی باگ ڈور، صنعت و حرفت کے پتلاؤں  
کے ہاتھ میں ہونی چاہیے، اور اس کی چوٹی پر مہاجن کا مقام ہے، سرمایے  
کے "خطروں" کا کوئی نئے یہ علاج سوچا ہے کہ سماج کو اخلاقیات  
کی تعلیم دی جائے اور پرامن ہڑتالوں کے ذریعے اس کے خلاف احتجاج کیا  
جائے، سرمایہ دار عموماً میتوں کے لئے اس سے زیادہ خوش آئند اور کون  
سا فلسفہ ہو سکتا تھا؟) چنانچہ کوئی مدت فرور سے کہتا ہے

بنی آدم اعضائے یکے دیگر اند  
ہماں نخل را شاخ و برگ بر اند  
دماغ از خرد ز است از فطرت است  
اگر پا ز میں ساست از فطرت است  
یکے کا ز ن با یکے کار ساز  
نیا بد ز محمود کار آ یاز

ظاہر ہے کہ مزدور فوراً پہچان لیتا ہے کہ ثبوتیت کے فلسفے کی آڑ  
میں سرمایہ دار اپنا آئو سیدھا کر رہا ہے، اس فلسفہ و تسلیم کو دور کر دیتا  
ہے۔

گندہ بحر را آبِ نایم اسیر  
زِ خارا جزو تیشہ ام جوئے شیر  
حق کو کہن دادی اے نکستہ رنج  
یہ پرویز چڑھ کار دنا جزوہ رنج  
خطا را بجکت مگرداں صواب  
خضر را نہ گیری بہ دایم صواب  
بہ بدوش زین ، بار ، سرمایہ دار  
ندار و گزشت از خورد خواب کار  
جہاں راست بہروزی از دست مزد  
ندانی کہ این ہیچ کار است مزد

”قسمت نامہ سرمایہ دار و مزدور“ میں بھی موضوع یہ ہے کہ زندگی کی  
ساری محنت، ساری جدوجہد مزدور کی قسمت میں ہے، مگر اس کا سارا  
نمبر، سارا آرام ساری آسائش سرمایہ دار کے لئے ہے، مزدور کی قسمت  
میں کارخانے کی مشینوں کا شور ہے۔ کارخانے کے مالک کی قسمت میں

کلیسا کی موسیقی ہے، بہشت سرمایہ وار کی ملکیت ہے، اور وہ درخت  
اور پودا جس پر محصول عاید کیا جاتا ہے، مزدور کا پروردہ ہے۔

”لو اتے مزدور“ میں مزدور کا اعلان جنگ زیادہ واضح ہے۔

زِ مَزْدِ مَبْدُوءِ کَر پَاسِ پُوشِ مَحْنَتِ کَشِ  
لَفِیْبِ خَوَاجِہِ نَاکُودِہِ کَا رِخْتِ حَرِیرِ  
زِ خَوَئےِ نَشَانِیِ مَن لَعْلِ حَاثِمِ دَالِیِ  
زِ اشْکِ کُودِکِ مَن گُھَرِ سَاہِ مِیرِ  
زِ خُونِ مَن چُوڑِ لُوفِ سَرِہِیِ کِلِیسا رَا  
بُزُورِ بَا زِ دَئےِ مَن دَسْتِ سُلْطَنَتِ ہِمِ گِیرِ

بچے اور بھوکے مزدور نے بیکار اور بے مصرف خواجہ کے لئے حریر  
کے کپڑے بنائے اور پہنائے، سرمایہ دار عورت کا زور غریب کی پیشانی  
کا پسینہ ہے۔ مذہب تک مزدور ہی کی بے انتہا محنت کے ثمر سے  
فربہ ہو رہا ہے، مزدوری ہی کے دستِ بازو، اس کی محنت، اور  
اس کی خریدی ہوئی شجاعت پر سلطنت کا استحکام قائم ہے، لیکن اس  
صورتِ حال کو باقی نہیں رہنے دیا جاسکتا، اب انقلاب کا وقت آچکا  
ہے، اس کی ضرورت ہے کہ محنت کرنے والا اپنی محنت کا ثمر خود کھائے  
اور اس پورے پُرانے نظام کو درہم برہم کر دے۔



بیا کہ تازہ نوامی تراود از رگ سبز  
 منے کہ شیشہ گدازد بہ ساغر اندازیم  
 مغاں و دیر معانی را نظم تازہ دہم  
 بناتے میکدہ ہاتھ کہن بر اندازیم  
 انقلاب کا یہی تحریر ہی اور تعمیر عمل بار بار زبور عجم، اور بعد کی فارسی  
 اور اردو غزلوں میں جھکتا ہے، کوہنہ نظام کو مٹا اور اس کی جگہ نئے  
 نظام انسانیت کی تعمیر نہ صرف ضروری ہے، بلکہ قانون قدرت کا بھی یہی  
 تقاضا ہے۔

چری جہاں کہنہ شود پاک بسوزند اورا  
 وز ہماں آب گل ایجا و جہاں نیز کند  
 انقلاب کوئی ایسا عمل نہیں جس کی باگ ڈور قضا و قدر، اعمالنا مہ  
 میزان اور صورتِ ابرئیل یا شور قیامت کے ہاتھ چھوڑ دی جائے، قیامت  
 موجود انسان کا اپنا حرکی عمل ہے جس کا کام چرائی فرسودہ بنیادوں  
 کو ڈھانا اور نئی بنیادیں قائم کرنا ہے۔

سخن زمانہ و میزاں دراز تر گفتی  
 بحیر تم کہ نہ بینی قیامت موجود  
 زبور عجم ایک اور بڑی پُرتر تم نظم "انقلاب بالانقلاب" ہے یہ

اقبال کے بڑے ہمہ گیر انقلابی ترانوں میں سے ہے، مزدور کے خون سے  
 پھر سرمایہ دار کی انگوٹھی کا لعل بنتا ہے۔ زمیندار کے جور سے کیساؤں  
 کی کیفیتیاں دیران ہیں، ملائے طبیب کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لے لی ہے  
 اور برہمن نے اپنے معتقدین کو زنا کے دام میں پھانسا ہے۔ سردار اور  
 شہنشاہ اپنے اپنے سامراجی کھیل کھیل رہے ہیں، عام انسان کا خون چوس  
 رہے ہیں، اور عام انسان محکوم اور غلام بنا ہوا غفلت کے نشے میں سو  
 رہا ہے۔

خواجہ از خونِ دلِ مزدور ساز و لعلِ ناب  
 از جفاے وہِ خدا یانِ کُشتِ مہمانِ خراب  
 انقلاب!

انقلاب لے انقلاب!  
 شیخ شہر از رشتہٗ تسبیحِ صدمومنِ بلا  
 کافرانِ سادہٗ دل را برہمن ز قمارِ تاب  
 انقلاب!

انقلاب! لے انقلاب!  
 میر و سلطانِ نرو باز و کعبتہیںِ شاں و غل  
 محکومانِ زمینِ جرد و محکومانِ بخواب!

انقلاب!

انقلاب! اے انقلاب!

لیکن یہ نظام زیادہ دن باقی نہیں رہ سکتا، سرکاریہ کے اندر ایسا زہر  
سب سے جو آخر میں خود اسی کو ختم کر کے رہتا ہے۔ سرکاریہ خود اپنی ابتلا کا شکار  
ہو جاتا ہے، اور آخر اکیسٹن اسے انسانییت کے بڑھتے ہوئے سیلاب کے  
آگے دھکا دے گا۔

من دروین شیشہ ہائے عصر جان دیدم

آن چنان زہرے کداز دے مارلم و ریخ و تاب

انقلاب!

انقلاب! اے انقلاب!

اقبال! انگریزی اشتراکیت کی اس عجیب تحریک  
کے قائل نہیں ہیں جس کی رو سے ہر فرد کی مساوی آمدنی ہونی چاہیے، اکل  
حلال سے ایک طرح کے نعم کو وہ نہ ہی نقطہ نظر سے جائز سمجھتے ہیں لیکن  
اس نعم کی ساری جائیداد قوم یا ملت کی ملکیت ہوگی اور وہ محض اس کا امین  
ہوگا، جہاں دولت کا استعمال مزید مستحرام دولت اور اس باعث دوسرے  
انفوں کو غلام بنانے کے لیے ہو۔ وہ سب سے بڑی لعنت ہے۔  
کیونکہ پورے دولت یا زہر سرکاریہ بن جاتا ہے، جس کا مقصد قدامت پسندی

انسان پر جبر و حکومت اور عورت کی عصمت دری ہے، یہ وہ سراپا ہمارا ہے، جس کے ہاتھ مزدور کی بہو بیٹیوں کی عصمت محفوظ نہیں رہتی، مزدور اس کے لئے فقر کے مقرر بنا ہے، مگر خود بے گھرا، گلیوں کی خاک چھانتا رہ جاتا ہے۔

از تہی و ستاں کشادہ آستان      از چین منجم فنا و آستان  
جدت اندر چشم او خواست لب      گہنگی را او خردار است لب  
روزگار ہشی نامعوا ب آمد عوا ب      ترسدا ز ہنگامہ ہائے انقلاب  
خواجہ نان مبداء مزدور خور      آبرو کے خمیر مزدور برد  
در حضورش بندہ می نالہ جوئے      بر لب او ناکہ ہائے پلے پلے  
نے بجامش بادہ و نئے در سبوت      کاخ تعمیر کردہ خود بکرت  
تالی جبریل میں فرشتوں کا گیت اسی مہاجنی نظام کی تصویر کھینچتا ہے  
اس مہاجنی دور میں انسانی اقدار اس قدر مسخ ہو گئی ہیں کہ عقل قابو  
سے باہر اور بے زمام ہو گئی ہے، وجدان ارتقا سے انسانی میں اپنا صحیح  
مقام حاصل نہیں کر سکا۔ ابھی تک تخلیق کا نقشہ نامکمل ہے، ریاست اور  
مذہب دونوں کے بہانے انسان کا خون چوسا جا رہا ہے، اور خون  
کے پیاسے تبت نے بہر پ اور بھیس میں نمودار ہو رہے ہیں، اور خلق خدا کی  
گھات میں بیٹھے ہیں۔

تیرے امیر مال مست تیرے فقیر حال مست

بندہ ہے کوچہ گر وახی، خواجہ بلند بام بھی

وانش، مذہب، عظم سب سراپہ وار ہوس پستریان ہو رہے، ابھی  
تک خودی پر اشتراکیت کا انطباق نہیں ہو سکا ہے۔

جو ہر زندگی ہے عشق، جو ہر عشق ہے خودی

آہ کہ ہے یہ تیغ تیز پر و گی نیم بھی

فرشتوں کی اس گزارش کے جواب میں خدا کا انقلابی فرمان نافذ ہوتا ہے

یہ انقلاب روس کا منہ بان ہے، یہ لا، یانسی کی منزل ہے، اور یہ فرمان  
پیرانے نظام کی کامل شکست و ریخت کا ہے۔

آٹھو مری ونبیا کے غم رہوں کو جگاؤ

کارخ امرا کے درو دیوار ہلا دو

غلامی سے چھوٹنے کے لئے "سوز یقین" یا درو و جہان کی بھی ضرورت

ہے۔ گرامو غلاموں کا اہو سوز یقین۔

کنجشکوند مایہ کو شاہیں سے لڑا دو

اور

سلطانی جمہور کا آنا ہے زمانہ

جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

پھر یہ بے مثل شعر ہے شاید اردو کے کسی اور واحد شعر میں اتنا انقلابی جوش و خروش اتنی حرکت، اتنا وجد نہیں ہے۔  
 جس کھیت سے وہ تھاں کو مینہ نہیں ہوزی  
 اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو  
 مذہب میں بھی انقلاب کی ضرورت ہے۔ مٹا اور سپیر کیوں خدا اور  
 بندے کے درمیان واسطے کے لئے باقی رہ جائیں؟ یہی نہیں بلکہ اس کے بعد  
 کاشخراقتبال کا اکیلا شعر ہے جس میں مذہب کی مکمل تیغ اور تخریب کی طرف  
 اشارہ ہے۔

کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پر دے  
 پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اٹھٹا دو  
 حوّا را بجنود ہے، عنایاں را بطوا سنے  
 بہتر ہے چار رخ حرم دورِ تخریب و دو  
 اگرچہ کہ اس کے بعد کے شعر میں "کلائی مانات" بھی ہے بڑے  
 لطیف انداز میں مذہب کی حقیقی اقدار کی طرف واپسی کا اشارہ ہے  
 میں ناخوش و سبزار ہوں مرمر کی سلوں سے  
 میرے لئے مٹی کا حرم اور بنادو

اشتمالیت کے جدید ہمناموں سے اقبال کو  
**مارکس اور لینن** | بڑی دلچسپی تھی۔ کارل مارکس اور اس کی

تعلیمات کی بعض خصوصیتوں کے اقبال بہت قائل تھے خصوصاً مارکس کے  
 معاشی تجزیے سے وہ بالکل متفق تھے۔ سرمایہ دار علمائے معاشیات  
 سے کارل مارکس کی آواز کہتی ہے کہ تمہاری کتابوں میں بجز نقشتوں اور  
 اعداد و شمار کے رکھا ہی کیا ہے تم نے عقل کو سرمائے کا غلام بنایا اُسے  
 عیاری اور خونریزی سکھائی ہے چنانچہ کارل مارکس ان سرمائے کے حامیوں  
 سے خطاب کرتا ہے؛

یہ علم و حکمت کی مہر بازی یہ بحث و تکرار کی نمائش

نہیں ہے دنیا کو اب گوارا پرانے افکار کی نمائش

تو یہ کتابوں میں اسے حکیم معاش رکھا ہی کیا ہے آخر

خطوطِ حمار کی نمائش! مرید و کجدار کی نمائش،

جہاں مغرب کے بتکدوں میں کلیسیا و نمیں مدرسوئیں

ہوس گی خونریزیاں چھپاتی ہے عقل عیاری کی نمائش،

چونکہ اقبال مارکس کی معاشی تاویلات کے قائل تھے۔ مگر مادی جدلیات

اور تاریخ کی معاشی تطبیق سے انہیں اختلاف تھا، اس لئے وہ فی نفسہ

کی طرح مارکس کی بھی یہ تعریف کرتے ہیں کہ قلبِ آدمیوں دماغش



کافر است، اندرونی حرارت سوز و گداز اور انسانیت، اندرونی وجدان اور عشق، نے فی تشنہ کی رہنمائی حکیمیت کی طرف کی ہے اور کامل مارکس کی معاشی انصاف اور تخریک انقلاب کی طرف۔ مگر اقبال کے خیال میں جس طرح فی تشنہ کی کافر می یہ تھی کہ وہ اپنی حکیمیت کو اصول خیر کا پابند نہ بنا سکا، اور ابدی تکرار اور فوق البشر کے تصورات میں الجھ کے رہ گیا۔ اُسی طرح کامل مارکس نے انسان کی خارجی زندگی میں یہ نظم و ضبط اور حقیقی انصاف کا سامان تو ضرور مہیا کیا، اس نے انسان کی اجتماعی زندگی کو تو یقیناً صحیح طور پر یہ بتایا کہ معاشی حقیقتوں ہی پر قریب قریب خارجی زندگی کے ہر شعبے کا دار مدار ہے۔ لیکن وہ انسان کے باطن، تمام تر فلسفے اور وجدانات سے انکار کر بیٹھا۔ یہاں تک کہ اس نے دورانِ محض اور خودی کے تصور سے بھی انکار کیا، اقبال کا بھی مطلب ہے جب وہ کامل مارکس کی تشریح اہرمن کے ایک مشیر کی زبانی ان الفاظ میں کرتے ہیں،

ہے مگر کیا اُس یہودی کی شرارت کا جواب  
 دیکھ لیں بے نیکی، وہ مسیح بے علیب،  
 ہمیشہ پیغمبر و لیکن در لیل دار و کتاب

کیا بتاؤں کیا ہے کافر کی نگاہ پر وہ سوز

مشرق و مغرب کی قوموں کے لئے روزِ حساب

جاوید نامے میں جمال الدین افغانی کی زبانی کارل مارکس کو یہ مغربِ حق  
ناشناس کہلوا یا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ اس کی تعریف ان الفاظ میں  
کی ہے،

صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیل      یعنی اُس پیغمبرِ لمے جبرئیل

زانکہ حق در باطل اور مضمراست      قلب اور مومن و عاشق کا فرست

اینگلز کے متعلق جہاں تک مجھے علم ہے اقبال نے کچھ نہیں لکھا لیکن  
لینن کے متعلق ایک نظم ”پیامِ مشرق“ میں ہے جس سے طرح طرح کی  
غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں، ضروری ہے کہ اس نظم کا صحیح تاریخی پس منظر  
میں مطالبہ کیا جائے۔ لینن کی اپنی تشریح انقلاب تو بالکل صحیح اور منطقی

ہے۔

بسمِ گذشت کہ آدم دینِ سرے کہن      شمالِ دارِ تہہ شنگ آسیا بود است

فریب زاری و افسوسِ قیصری خوردا      اسیرِ حلقہٴ دامِ کلیسا بود است

غلامِ گوسنہ دیدی کہ برورید آخر      قیدیِ خواہ کہ رنگیں ز خونِ مابود است

نثر ارِ آتشِ جمہور کہنہ سامانِ سوخت

ردائے پیرِ کلیسا قباے سلطانِ سوخت !

یہ نظم انقلاب روس کے بالکل ابتدائی زمانے میں اور غالباً مصلحانہ  
 بلیسٹ، ٹٹو و سگ کے کچھ ہی دن بعد لکھی گئی ہوگی، کم از کم قیصر ولیم اس  
 وقت تک محزول نہیں ہوا تھا، کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ قیصر ولیم کے  
 جواب کو اقبال کا ناول فیصل بھی سمجھا جائے، اقبال کے کلام میں اس قسم کے  
 مکالمے اکثر ہیں، لیکن یہ کہنا کہ انہیں ہمیشہ آخری بات کہنے والے سے  
 اتفاق ہوتا ہے، بہت مشکل ہے، اس کے علاوہ قیصر ولیم کا شوروی  
 جمہوریت پر یہ اعتراض کہ غلامی چونکہ انسان کی فطرت میں ہے، اسلئے  
 ہر انقلاب، آزادی کا احیا نہیں بلکہ غلامی کی تجدید ہے، کوئی فلسفیانہ  
 تصور نہیں بلکہ محض سامراجی نقطہ نظر کا بیان ہے۔

اگر تاج کشی جمہور پوشد ہماں ہنگامہ در انجمن ہست  
 "نماند ناز شیریں بے خرمیا اگر خسرو نہ باشد کوہن ہست  
 میں قیصر کا حملہ "مستقل انقلاب" اور "پروٹاری" آمریت کے لغو و زوال  
 پر تھا۔ پروٹاری آمریت کا تصور اس وقت نیا تھا، اور چونکہ عام طور  
 پر تاج کشی و انوں کو ایک بڑا مرض یہ ہے کہ وہ ہر جدید تحریک میں کسی قدیم  
 واقعہ سے ضرور کوئی نہ کوئی مشترک مشابہت ڈھونڈتے، اس لئے  
 انقلاب روس کے فوراً بعد کی "خونریزی" کا مقابلہ اس زمانے میں بالعموم انقلاب  
 فرانس اور گلوٹین کے راج سے کیا جاتا تھا، ممکن ہے اقبال کو یہ ڈر

بھی ہو کہ انقلاب روس کا بھی کہیں وحشت نہ ہو جو فاشیوں، روس پس پیر  
اور نیپولین کے ہاتھوں انقلاب فرانس کا ہوا تھا، اشتعالی و شورومی جمہوریت  
میں پروتاری آمریت کے تصور پر اس کے بعد اقبال نے کبھی اعتراض نہیں کیا  
اور اس کے بعد جب وہ جمہوریت پر حملہ کرتے ہیں تو صاف صاف معلوم  
ہوتا ہے کہ اس سے سرمایہ دار عمو میت مراد ہے۔ نظام شاہی کا جو بیا  
عمومیت کا ہوا، لیکن اگر وہ دوسروں کو غلام بنائے یا دوسروں کی،  
پیداوار چھینے تو وہ اصل سامراج ہے۔ چنانچہ شیطان کا ایک مشیر نہیں  
ہے۔

ہم نے خودی کو پہنایا ہے جمہوری لباس  
جب ذرا آدم ہو اسے خود شناسی و خود نگہ  
مجلس ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو،  
ہے وہ سلطان غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر  
تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوی نظام  
چہرہ روشن اندول چنگیز سے تاریک تر

یہی وہ کہنے ساز آتش جہیز ہے، جسے بقول لینن اشتعالی انقلاب کا  
سبب پانچ ماہتے میں بجا آیا ہے۔

لینن پر جو نظم "بال جبریل" میں ہے وہ بلحاظ ہیئت و نوعیت بڑی

ناور ہے۔ یہ ایک قسم کی قدامائی خود کلامی ہے جو براؤنگ کے اثر سے  
 خالی نہیں، کردار کی ترتیب اس طرح کی گئی ہے کہ اس میں شخصیت اور خودی کا  
 نہ صرف عملی، موثر، اور ظاہری پہلو جو سب کو معلوم ہے نمایاں ہے، بلکہ خودی  
 کے قدر آفریں پنہاں اور باطن پہلو کو بھی نمودار کیا ہے، جس سے کردار نظم  
 خود واقف تھا، یہ لینن کے کردار کی وجدانی ترکیب مگر رہے شاعر نے اپنی  
 دانست میں اس کے کردار کو مکمل کرنے کے لئے بذیہ تصویریت کا وہ عنصر شامل  
 کر دیا ہے جس کے خلاف خود لینن نے ساری عمر جہاد کیا، اور اس ترکیب  
 مگر کی وجہ بتائی ہے کہ ۔

میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے

ہر دم متغیر تھے حیرت کے نظریات

جب یہ عینی "لینن" ہوتی جدلیات سے انکار کر چکتا ہے تو پھر اس  
 میں اور اقبال میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا، اقبال کی طرح وہ بھی خدا  
 سے پوچھتا ہے کہ بتاؤ یہی آخر وہ کون سا آدم ہے جس کا تو معبود ہے؟ مشرق  
 کا آدم جو فرنگ کو پوچھتا ہے، یا مغرب کا آدم جو پچھلتے ہوئے ذروں کا پکار رہا  
 ہے؟ ۔

وہ کون سا آدم ہے کہ تو جن کا ہے معبود؟

وہ آدم خاکی کہ جو ہے زیر سما دانت

مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی؛

مغرب کے خداوند درخشندہ فلذات

مغرب کا تمدن سرمایہ داری کی بنیادوں پر قائم ہے۔ وہاں  
مدینت کی بنیاد کنکوں پر ہے اور چوٹی پر مہاجن کا مقام ہے وہاں  
تجارتِ مسٹہ اور جوا بن گئی ہے؛

ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے

سود ایک کالاکھوں کے لئے مرگِ مغبات

نظر یہ جمہور اور انسانی آزادی کی تنہیم دیتا ہے۔ غلہ یہ ہے  
کہ انسان کو انسان کا غلام بنایا جائے اسی مہاجن نظام کی حکمگاہ مٹ  
کے پیچھے کیا ہے۔ بیکاری و عریانی و میخواری و افلاس مشینوں میں  
تو کوئی ہرج نہیں تھا۔ اور مشینیں انسان کی اقتصادی ترقی کے لئے  
مزدوری ہیں لیکن ان مشینوں کے مالکوں نے مزدوروں کے جسم  
کو بھی اپنے منافع کے لئے مشینوں ہی کا ایک حصہ سمجھا انہوں نے  
مشینوں کی حکومت قائم کی۔ یہ وہ سرمایہ دار سماج ہے جو  
نہ صرف اپنے ملک کے مزدوروں بلکہ دور دراز براعظم کے رہنے  
والوں کو غلام بناتا ہے۔ اقبال کا یہ شعر !

ہے دل کے لئے موت مشینوں کی حکومت  
 احساسِ موت کو کچل دیتے ہیں آلاست  
 مشینوں کے استعمال کے نہیں بلکہ سرمایہ دار سماراج کے بنیاد  
 ہے جو مشین پر اپنی حکومت کی بنیاد قائم کرنا ہے؛  
 اب بہر حال اس مہاجنی نظام میں موت کے آثار نمودار ہو رہے  
 ہیں، جتنی چمک دمک ہے سب کھوکھلی اور ظاہری ہے۔ اور اس  
 سے اندرونی کھن چھپائے نہیں چھپتا !

بیخانے کی بنیاد میں آیا ہے نزلزل !  
 بیٹھے ہیں اسی فکر میں پیرائے خرابا بست  
 چہروں پر جو سر جی نظر آتی ہے سرشام،  
 یا غمازہ ہے یا ساغر و مینا کی کرامات

سرمایہ داری پر زوال تو خیر آہی رہا ہے مگر اس کا بیا علاج کہ  
 اس درمیان میں بندہ مزدور کے اوقات بہت تلخ ہیں، اس کی،  
 زندگی محال ہے اور اس لئے اقبال کا اینٹن پوچھتا ہے کہ آخر عالمگیر  
 انقلاب کا لمحہ کب آئے گا !

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفید  
 دنیا ہے تری منتظر روزِ مکافات



قریب قریب یہی خیالات اقبال کے اس پیغام میں ملتے ہیں۔ جو یکم جنوری ۱۹۳۳ء کو بطور پیغام نوروز لاہور ریڈیو سے نشر ہوا ہے انہوں نے کمزور قوموں پر تسلط حاصل کرنے کے بعد ان کے اخلاق، ان کے مذہب، ان کی معاشرتی روایات ان کے ادب اور ان کے اموال پر دستِ تپاول دراز کیا پھر ان میں تفرقہ ڈال کر ان بدبختوں کو خوں ریزی اور براور کشتی میں مصروف کر دیا تاکہ وہ غلامی کی ایفون سے مدہوش و غافل رہیں اور استعمار کی جونک چپ چاپ ان کا لہو پیتی رہی؛ جو سال گذر چکا ہے۔ اس کو دیکھو اور نوروز کی خوشیوں کے درمیان بھی دنیا کے واقعات پر نظر ڈالو تو معلوم ہوگا کہ اس دنیا کے گوشے میں چاہے وہ فلسطین ہو یا حبش، سپانیہ ہو یا چین ایک تیار تیرت برپا ہے۔ لاکھوں انسان بیدار نہ موت کے گھاٹ اُتارے جا رہے ہیں، سائنس کے تباہ کن آلات سے تمدن انسانی کے عظیم الشان آثار کو معدوم کیا جا رہا ہے۔ اور جو حکومتیں فی الحال آگساور خون کے اس تماشے میں عملاً شریک نہیں ہیں وہ اقتصادِ میڈان میں کمزوروں کے خون کے آخری قطرے تک چوس رہی ہیں، تمام دنیا کے اربابِ فکر دم بخود سوچ رہے ہیں کہ کیا تہذیبِ تمدن کے اس عروج اور انسانی ترقی کے اس کمال کا انجام یہی ہونا تھا کہ انسان ایک دوسرے کی جان و مال کا لاگو ہو کر کرۂ ارض پر زندگی کا

قیام ناممکن بنا دے دراصل انسان کی بے کا راز انسانیت کے احترام میں ہے، جب تک تمام دنیا کی قلعیمی قوتیں اپنی توجہ کو محض احترام انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کر دیں۔ یہ دنیا پرستور و زندوں کی بستی بنی ہے گی۔

روسی اشتمالیت اور اسلام یہ احترام انسانیت اگر کسی جدید تصور سیاست میں بدلتا ہے، تو صرف

اشتمالیت میں۔ جلدیرنامہ کے زمانے سے اقبال کو اشتمالی روس سے بہت دلچسپی پیدا ہو گئی اور وہ بار بار نہ صرف روسی اشتمالیت کا اسلامی اشتراکیت سے موازنہ کرتے ہیں۔ بلکہ اسلام اور اشتمالیت میں مجز و ہریت کے اور کوئی خاص مشرق نہیں محسوس کرتے، ابو جہل طعنہ دیتا ہے کہ اسلام میں مساوات کا تخیل مزدوں کی (قدیم اشتمالی) ہے۔

قدیر احرار عرب نشناختہ      با کلفان حبش در ساختہ  
احمران با سوداں آمیختند      آبروئے دودمانے نختند  
این مساوات این مواخا عجبت      خوبی دامن کہ سماں مزدوں است  
اسلام اور اشتمالیت میں وہ بہت سی اسلامی قدریں مشترک سمجھتے ہیں۔

اہل فرقہ لا اور اہل الا کے مفادات کا ہے، ورنہ ملت روسیہ کے نام افغانی کے پیغام میں یہ شعر بھی ہیں۔

تو کہ طرح دیگر سے انداختی      دل زو ستور کہن پر داختی

ہمچو ما اسلامیات اندر جہاں مصریت رائے کستی استخوان  
 پائے خود محکم گزار اندر نہرو گرو این لانت و بل و گیلو گرو  
 ملتے می خواہد این و نیب کچیر آنکہ باشند ہم بشیر و ہم نذیر  
 ساتھ ہی ساتھ ان کی یہ پیشین گوئی ہے کہ روس کی تقدیر اور اس کا دور  
 اقوام شرقی خصوصاً اسلامی ممالک سے وابستہ ہے۔

باز می آتی سوئے اقوام شرقی ربتہ ایام تو با ایام شرق  
 تو بکاں گلندہ سوز و دگر در ضمیر تو ست و دگر  
 سرفرانس نیک بربند کے نام جو خط ۳۰ جولائی ۱۹۳۱ء کے سیول  
 اینڈیلٹری گزٹ میں شائع ہوا تھا، اس کالب لہجہ مصالح سیاسی سے مملو  
 ہے اس میں یہ فقرے بھی ہیں:-

”علاوہ ازیں اس کارا انگریز اور ہندو سرکار کے اتحاد کا یہ نتیجہ بھی  
 ہو سکتا ہے کہ پورا اسلامی ایشیا روسی اشتمالیت کی آغوش میں پناہ لے  
 جو مشرق میں برطانوی اقتدار کے خاتمے کے لئے کاری ضرب بن جائے گا  
 ”ذاتی طور پر میں نہیں سمجھتا کہ روسی نظرًا لاندہرب نہیں۔ اس کے برعکس  
 میرا خیال ہے کہ روسی عورتیں اور مرد بڑے گہرے مذہبی رجحانات رکھتے ہیں

۱۵ اقبال! تقاریر اور بیانات رائے انگریزی ٹیلیشن، صفحہ ۱۵۱

اور روسی ذہن کا موجودہ منفی رجحان ہمیشہ باقی نہیں رہے گا، کیونکہ کوئی عمرانی نظام دہریت کے اساس پر باقی نہیں رہ سکتا، جو نہی اس منکب میں حالات نہ ٹھیک ہو جائیں گے اور اس کے باشندوں کو اطمینان سے غور کرنے کا وقت ملے گا۔ وہ مجبوراً اپنے نظام کی کوئی مثبت بنیاد تلاش کریں گے۔

چونکہ بالشویت کے ساتھ خدا کا تعلق ہونا اور اسلام قریب قریب ایک ہی چیز ہیں، اس لئے مجھے ذرا بھی تعجب نہ ہوگا، اگر کچھ زمانے بعد روس اسلام کو منہم کر لے یا اسلام روس کو، اس کا دار و مدار بڑی حد تک اس حالت پر ہوگا جو ہندوستانی مسلمانوں کی نئے دستور میں ہوگی۔“

انقلاب روس سے اسلامی تصور مملکت اور اسلام کے اقتصادی اور معاشی نظام کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے، اقبال نے ”نقل العضو“ کی تشریح انقلاب روس کی روشنی میں کی ہے۔

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم  
 بلے سو نہیں روس کی یہ گرمی رفتار  
 اندیشہ ہوا شوخی انکار پہ مجبور  
 فرسودہ لفظوں سے زمانہ ہوا بینا  
 انسان کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چپ سا کر  
 کھلے نظر آتے ہیں مبتدیع وہ اسرار

جو حرفتاً قل العفو“ میں پوشیدہ ہے اب تک  
اس دور میں شاید وہ حقیقت نہ ہو منو وار

**وسط ایشیا** روس کی اسلامی ریاستوں، بالخصوص وسط ایشیا سے اقبال  
کو بڑی غیر معمولی دلچسپی تھی، ایک طرف تو وہ اس نئے  
تجربے کو بڑی قدر کی نظر سے دیکھتے تھے جو کہی وجہ سے وسط ایشیا میں نئے  
سرے سے زندگی کی چنگاری مسلک رہی تھی، دوسری طرف موسیٰ جبار اللہ کے  
زیر اثر وہ بڑھتی ہوئی دہریت سے غافل بھی تھے میاں بشیر احمد نے لغوفا  
میں ان کا ایک بڑا مرتبہ جملہ نقل کیا ہے ”وسط ایشیا کے قلب پر ایک پٹری  
جمی ہوئی ہے، جس کو پسٹکڑے ٹکڑے کر دینا چاہتا ہوں“

اقبال کو اس کا کافی احساس تھا کہ اس پٹری کو اشتعالی نظام نے ٹکڑے  
ٹکڑے کر دیا ہے، انقلاب کے بعد بسا اچھے فزاقوں کا طبقاتی پس منظر بدل گیا  
تھا، اور اقبال نے کبھی اشتعالی نظام کے مقابل بسا اچھے بناوت کی تائید نہیں  
کی، حالانکہ بسا اچھوں کو ایک زمانے میں اور پاشا کی مدد بھی ملی تھی، اقبال  
کو اس کا احساس تھا کہ وسط ایشیا کی اسلامی ریاستوں کو حقیقی حق خود  
ارادیت حاصل ہے۔ اور پاکستان کے لئے معاشرتی اور اقتصادی حق خود ارادیت  
کا نفور اقبال نے ممکن ہے ایک جگہ روس کے اشتعالی رہنماؤں کے نظریوں  
سے اخذ کیا ہو، ۱۹۲۳ء تک ان ریاستوں میں مذہب کو بالکل نہیں چھڑا گیا

یہاں تک کہ ملاؤں کو بھی اپنی بدعتیں پھیلانے میں کوئی خاص وقت نہیں ہوتی تھی، لیکن وسط ایشیا میں اسلامی تعلیم اتنی مسیح نہرگئی تھی جتنی شاید دنیا کے کسی حصے میں نہیں تھی، مذہب بالکل ملاؤں کے ہاتھ میں آ گیا تھا، جس کو وہ اپنی نفسانی اغراض کے لئے استعمال کرتے تھے، جہالت اور پستی کی انتہا نہیں تھی اس لئے جب روس کی جمہوریت شروع ہوئی تو ملائیت کے خلاف جہاد شروع کیا تو یہ ایک ایسی تحریک تھی، جس سے اقبال کو ولی التقی تھا، ہم حال سمرقند، بخارا کی کف خاک سے اقبال کی بڑی امیدیں وابستہ تھیں اور جب وہ سمرقند و بخارا کا ذکر کرتے ہیں بڑی امید و آرزو اور مستقبل کے یقین کے ساتھ کرتے ہیں، نام تو انہوں نے چنگیز اور تیمور کے لئے ہیں، مگر اس سے دراصل اس امتزاج یافتہ معاشرے کا جاء و جلال مراد ہے، جس میں اسلام اور اشتعالیت، برابر کے شریک ہوں۔

چنگیز تیمور کی خلعت، آہنگ تیمور کی بجاست  
سربروں می آرد از خاک سمرقند سے دیگر  
از خاک سمرقند سے ترسم کہ دیگر خیزد  
آشوب بر ہلا کوئے ہنگامہ چنگیز سے

خود اپنی عقیدت، اور وسط ایشیا میں اپنے یقین کے متعلق لکھتے

اگرچہ زادۂ ہندم منسوخ چہنم من است  
وہ خائب پاک بخارا و کابل و تبریز

وہ سمرقند و بخارا جن کو حافظ شیرازی نے اپنے محبوب کے سپاہ خالی کے  
عوض بیچ دیا تھا، اقبال کے نزدیک ایک نئے نظام کا پتہ دیتے ہیں، اقبال  
کے اشارات سے پتہ چلتا ہے کہ ان کا خیال تھا کہ یہیں اسلام ہشتائیت،  
لا اور لا کا امتزاج ہوگا۔

لا اور لا کی بحث اقبال کے کلام اور ان کے سیاسی  
لا اور لا تفکر میں بہت پرانی ہے اور بڑی اہم حیثیت رکھتی ہے  
ہشتائیت اور اسلامی اشتراکیت میں اصلی فرق یہی لا اور لا کا ہے،  
یہ اصطلاح اقبال نے الہیات اور تصوف سے مستعار لی ہے، اور مشروع  
شروع میں اس کا سیاست سے کوئی خاص تعلق نہیں تھا، جیسے اس شعر میں  
نفی ہستی اک کرشمہ بنے دل آگاہ کا  
لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اندک  
بہت جلد یہ اصطلاح وجدانیات سے اقتصادیات کی طرف منتقل

ہوئی۔

کہنہ را در سخن و باز بہ تمبیر خرام  
ہر کہ در ورطۂ لا ماند و لا، نرسید



لا اور لا اقبال کے نزدیک زندگی کی جدلیات میں منفی اور مثبت مقامات کے مثال ہیں۔ لا انقلاب کا تخریبی پہلو ہے اور لا تعمیری لا سے جلال ظاہر ہے اور لا سے جمال نہیں چہ باید کہ دوسرے اقوام مشرق میں اقبال نے لا الہ الا اللہ کی سیاسی اور اقتصادی تعبیر کی ہے، لا اور لا دونوں کی ترکیب اور یکجائی احتسابی کائنات کا ذریعہ ہے۔ لا کا مقام تخریبی اور حرکتی ہے، لا کا مقام تعمیری ہے، اور تعمیر کے بعد کاسکون اِلا کہنے سے حاصل ہوتا ہے، باطل کے سامنے لا کہنا ضروری ہے طبقاتی کشمکش کو یہی لا انقلابی حرکت شکار کرتا ہے۔

نکتہ می گویم از مردانِ حال	آمتان را لا جلال، لا جمال
ہر دو تقدیر جہان کا نیا وزن	حرکت از لا زاید از لا سکون
لا و الا احتسابی کائنات	لا و الا فتح باب کائنات
در جہاں آغاز کا راز حرفِ لا است	ایں خستیں منزل مردِ خدا است
بیتے کز سوز او یک دم شہید	از گلی خو خو خویش را با آفرید
پیش غیر اللہ لا گفتن حیات	تازہ از ہنگامہ او کائنات
بندہ را با خواجہ خواہی دستِ تیز	تخم لا در مشیت خاکِ اوبریز
ہر قبائے کہنے چاک از دستِ او	تغیر و کسری ہلاک از دستِ او
اگرے چل کے وہ لکھتے ہیں کہ نور تب کی طبقاتی جنگ میں روس کا اشتہارِ انقلاب	

لا کی قدر کی نمود ہے

ہم چناں بینی کہ در دور فرنگ      بندگی با خواجگی آمد بکنگ  
دوس را قہر و جگر گردیدہ خون      از ضمیرش حرف نکاح آمد بروں  
آں نظام کہنہ را بر ہم زد دست      تیز نیشے بر رگب عالم زد دست  
کردہ ام اندر مقامش بندہ      لا سلاطین ، لا کلیسا ، لا الد

انتہا کا یہ اجتہاد ہے کہ چونکہ تخریب اور دہریت کی منزل پر کوئی تدریج  
اسی طور پر قائم نہیں رہ سکتا اس لئے بہت جلد روسی اشتعالیت بھی مثبت  
یعنی وجدانی تدریس نکاش کرے گی ، نفی سے اثبات اور جلال سے جمال کی  
طرف آئے گی ، حیات اور کائنات کا قانون یہی ہے ، حرکت کا رجحان جہاں  
سے جلال کی طرف ہے لا یعنی تخریب کی ضرورت ہے پھر بھی باقی ہے گی  
مگر باطل اور مستبد او سے مقابلہ کے لئے

آیدش روز سے کہ از زور جنوں      خولیش را زین سندا و آرو بروں  
در مقام کانیسا ساید حیات      سوئے الای خرا د کائنات  
لا والا ساز و برگ امتاں      نفی سے اثبات مرگب امتاں  
در محبت پختہ کئے گرد و خلیل      تا نگردد فلا سوئے اکلہ دلیل  
اے کہ اندر حجبہ ناما سازی سخن      لغزہ لا پیش نمود سے بڑن  
ہر کہ اندر دست او شمشیر      جملہ جہاں را فرا و است

روس کے نام جمال الدین افغانی کے پیام میں بھی اسی پر زور دیا گیا ہے کہ انقلاب کا منفی عمل تو ہو چکا، اب مثبت عمل کی ضرورت ہے۔ ضرورت ہے کہ جمال (روحان) کی قدریں پیدا کی جائیں۔ مقتصریت کے خاتمے کے لئے بے شک طبقاتی جنگ کے ابتدائی سرے پر کلا کی ضرورت تھی، مگر متحد انسانیت کی تعمیر کے لئے راکا کے سوا، اقبال کے نزدیک اجتماعی زندگی کے لئے اور کوئی راستہ نہیں۔

کردہ کار خدا و خداوندان تمام      بگذر از کلا جانبِ اِلا خرام  
در گذر از کلا اگر جوینده      تارہ آفتاب گیسوی نڈ  
اے کہ می خواہی نظام عالمی      حبّ نہ اور اس کس محکمے ؟  
اقبال کے کلام میں اشتراکیت پر سب سے سخت اعتراض جمال الدین افغانی کی زبانی ہے، یہ اعتراض ممکن ہے کہ اقبال کا اپنا نہ ہوا اور جمال الدین افغانی سے بحیثیت کرمکار کرایا گیا ہو، (حاجہ دیدنامہ میں نعمت ابو جہل بھی ہے) لیکن اس اعتراض میں بعض مبصرے ایسے سخت ہیں کہ جن کی نہ توجہیہ کی جاسکتی ہے، اور نہ ان کو اقبال کے اشتراکی نظریات سے مربوط کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً یہ شعر

رنگ و بو از تن نہ گیر و جانِ پاک  
جز بختن کار سے ندارد اشتراک

دین آل بچنبر حق ناشناس  
 بر مسافتی شکم دار و اساس  
 جمال الدین افغانی کی زبانی اقبال نے ملکیت اور اشتراکیت پر ایک  
 ساتھ حملہ کیا ہے۔ یہ ایسی غلطی ہے جو جمال الدین افغانی سے سرزد ہو سکتی  
 تھی، مگر الفاظ تو بہر حال اقبال کے ہیں اور اقبال کو اس مقام پر حجت  
 کے الزام سے بڑی کرنا مشکل ہے۔ اشتراک ملکیت کا موازنہ وہ انسانی کی  
 زبانی یوں کرتے ہیں۔

ہر دورا حبال ناصبور و ناشکیب  
 ہر دو یزداں ناشناس آدم فریب  
 زندگی این راحہ روج آں راحہ راج  
 در میاں این دو سنگ آدم ز حجاج  
 غرق دیدم ہر دورا در آب در گل  
 ہر دو تن را روشن و تار یکیل و ل

لا اور الا کا فرق وہ بنیادی فرق ہے جس سے اشتمالیت اور اقبال کے  
 اسلامی اشتراکیت کے تصور میں سرق پیدا ہوتا ہے، اشتمالیت اور اقبال  
 کی اسلامی اشتراکیت میں معاشی نظام کا تصور یکساں ہے، مگر ساتھ ساتھ بعض  
 بڑے اہم اور بنیادی اختلافات ہیں۔

## مادی جاہلیت اور مذہبی واردات

سب سے بڑے حکم  
 ایک کہ اقبال نے اشتراکیت  
 کو مذہبی رنگ دینے کی کوشش کی ہے خالص مادی نقطہ نظر سے اس کے  
 منطقی کیونٹسٹ میں فسطو میں قول فیصل موجود ہے جو الزامات اشتراکیت  
 پر مذہبی فلسفیانہ یا زیادہ تر عینی نقطہ نظر سے لگائے جاتے ہیں، وہ اس قابل  
 نہیں کہ سنجیدگی سے اُن کا جائزہ لیا جائے کیا یہ سمجھنے کے لیے گہرے وجدان  
 کی ضرورت ہے کہ انسان کے اعیان نقاطِ نظر اور تصورات، قصہ خضر انسان  
 کا شعور اس کی مادی زندگی اُس کے سماجی تعلقات اور اس کی عمرانی زندگی  
 کے حالات کی ہر تبدیلی کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ تاریخ اعیان سے بخیر  
 اس کے اور کیا ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح مادی پیداوار میں تبدیلی  
 ہوتی رہتی ہے۔ اسی تناسب سے ہر اعتبار صفت ذہنی پیداوار میں  
 بھی تبدیلی ہوتی ہے۔ ہر عہد میں مادی اور حکمران تصورات ہمیشہ اس  
 عہد کی حکمران جماعت کے تصورات ہوا کرتے ہیں!

میں نے اشتراکیت پر بھی بار کس نے آگے چل کے اعتراض کیا ہے۔  
 جس طرح پادری زمیندار کے ہاتھ میں ہاتھ دے کے چلتا ہے اسی طرح  
 سقھی رئیسائی، اشتراکیت زمیندار اشتراکیت کے ساتھ ساتھ

چلتی ہے؛

عیسائی رہبانیت کو اشتراکی زندگی دے دینے سے زیادہ آسان،  
 کوئی اور بات نہیں۔ کیا عیسائیت نے ذاتی ملکیت کے خلاف، شادی کے  
 خلاف، ریاست کے خلاف تبلیغ نہیں کی؟ کیا ان کی بجائے اس عیسائیت نے  
 بیاضی، فقر، کمزوری، اپنے جسم کو دکھ پہنچانے رہبانی زندگی اور ماورائے  
 کی تبلیغ نہیں کی؟ عیسائی اشتراکیت (وراثت)، وہ مقدس پانی ہے جس  
 سے پادری اشرف کی دلی جلن کی تقدیس کرتا ہے۔

مارکس، تفکر کی جو تشکیلاتیں ہیں لیکن کی تحریروں میں ہے۔ ان میں تو مارکس  
 کے بنیادی تصورات میں کسی قسم کی ترمیم کو جائز نہیں سمجھا گیا، اور لیون کا  
 ہے کہ ان میں سے اکثر تحریروں کی تہہ میں مذہب کا ہاتھ ہے۔ یہی لیون کی  
 مشہور کتاب "مادیت اور تجزیہ تنقیدی" کا مونوٹ ہے۔ انگلز کی طرح لیون نے  
 بھی فلاسفہ کو دو گروہوں عینیت پرستوں اور مادہ پرستوں میں منقسم  
 کیا ہے۔ مادیت اشیا کو فی نفسہ یا ذہن سے الگ مانتی ہے۔ اس کے،  
 نزدیک اعیان اور احساسات ان مادی اشیا کی نقلیں یا تصویریں ہیں۔  
 اس کے برعکس عینیت کا دعویٰ یہ ہے کہ اشیا ذہن سے خارجی طور  
 پر موجود نہیں۔ اشیا احساسات کا مجموعہ ہیں، روح اور بدن کی شغلیت  
 کو مادیت نے بھی حل کیا ہے۔ اور عینیت نے بھی مادی وحدت پرستی یا  
 مادیت میں روح بدن کی شغلیت کا حل یہ دعویٰ ہے کہ روح بدن سے

آزاد طور پر موجود نہیں، رُوح کی حیثیت ثنائی ہے، وہ ذہن کا ایک عمل اور خارجی دنیا کا عکس ہے، عینی وحدت پرستی کے نزدیک رُوح بدن ثنویت اس طرح تحلیل ہوتی ہے کہ رُوح بدن کا عمل نہیں، اس لئے رُوح قدیم ہے۔ اور "ماحول" اور "خودی" کی بقاعناصر کی ایک ہی طرح کی ترکیب میں نمایاں ہے۔

لینن نے اس کتاب کے دقیق مباحث میں مارج، اوسے نارکس، بوگدانو، بازاروف، والٹینوف وغیرہ پر یہ الزام لگایا ہے کہ انہوں نے جہاں کہیں مارکس اور اینگلس کے مادی تعقیرات میں ترمیم یا ان کی غیر مادی تشریح کرنے کی کوشش کی ہے، وہاں نہ صرف عینی بلکہ ایک طرح کا دبا ہوا مذہبی محرک کارفرما ہے جس کی رُوح عمل مادیت کے بالکل برعکس ہے مادی جدلیت کے لئے حقیقت محض اور انسانی حیثیت کے درمیان کوئی ناقابل عبور حد حاصل نہیں، کیونکہ انسانی تفکر بہ امت بارصلاحیت و عمل حقیقت محض کو پیش کرتا ہے جو خود انسانی حقیقتوں کے ایک جملہ مجموعے سے مرکب ہے، اس سے ان ترمیم کرنے والے نام نہاد اشتراکین کے تفکر کو تعقیریت نہیں پہنچتی کیونکہ مادی جدلیت میں لحدانیت کا ایک خاص مفہوم ہے، ہیگل نے اپنے زمانے میں تشریح کی تھی کہ جدلیات میں اضافیت، نفی و ہریت کا عنصر شریک ہے، لیکن اسے اضافیت میں تحلیل نہیں کیا جاسکتا، مارکس اور اینگلس کی مادی



جدلیت میں یقینی طور پر اضافیت شامل ہے، لیکن اسے بالکل اضافیت میں تحلیل نہیں کیا جاسکتا، یعنی مادی جدلیت تمام علم کی اضافیت کی ان معنوں میں قائل نہیں کہ واقعی یا معروضی حقیقت سے انکار کیا جائے، بلکہ ان معنوں میں قائل ہے، اس حقیقت تک ہمارے علم کی رسائی کے حدود تاریخی طور پر پابند ہیں۔

مادی جدلیت میں زمان و مکان کا جو نظریہ ہے، وہ عینی فلسفے میں زمان مکان کے نظریے سے مختلف ہے، وہ نہ صرف برسوں اور اقبال کے تصور زمان و مکان کے متضاد ہے، بلکہ جدید ترین طبیعی نظریوں مثلاً سر آر تھر ٹینگٹن کی بعض دریافتوں کے بھی بالکل برعکس ہے، چنانچہ اسی کتاب "مادیت اور تجربی تنقید" میں لینن نے لکھا ہے "مادیت جب واقعی یا معروضی حقیقت کے وجود کو تسلیم کر لیتی ہے، یعنی یہ تسلیم کر لیتی ہے کہ مادہ ہمارے ذہن سے آزاد طور پر متحرک ہے تو مادیت کے لئے یہ بھی واجب اور لازمی ہے کہ وہ زمان و مکان کی معروضی حقیقت کو تسلیم کرے، کانٹ کے مکتب کے تصورات کے بالکل برعکس جو اس مسئلے میں عینیت کی طرف اشارہ کرتا ہے اور زمان و مکان کو معروضی حقیقتیں نہیں قرار دیتا بلکہ انسانی ذہن کی اشکال تصور کرتا ہے" فارے باخ اور اینگلس نے زمان و مکان کے منظر ہی اور

لا اور سی تصورات کو یکساں رو کر دیا ہے، عالم میں بجز متحرک مادے کے اور کوئی شے نہیں اور متحرک مادہ کی حرکت زمان و مکان کے اندر ہونی ضروری ہے۔ زمان و مکان کے متعلق انسانی تصورات اضافی ہیں لیکن یہ اضافی تصورات حقیقتِ محض کی تشکیل کرتے ہیں، انسانی تصورِ زمان و مکان میں جو تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں، ان سے زمان و مکان کی معروضی حقیقت کی تنقیص بالکل یہی طرح نہیں ہو سکتی جیسے متحرک مادے کی ساخت اور اشکال کے متعلق سائنسی معلومات کی تبدیلی سے خارجی عالم کی معروضی حقیقت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، ایک کونڈے ڈیو رنگ کو مینہ کی تھی کہ زمان و مکان کی معروضی حقیقت سے انکار نظریاتی طور پر فلسفیانہ انتشار ہے اور عملی طور پر یہ مذہبیت کے آگے مقبلاً ڈال دینا یا بالکل بے طاقت ہو جانا ہے، زمان و مکان کے متعلق جن تصورات کو لینن نے <sup>۱۹۱۸ء</sup> میں "ادیت اور تجربی تنقید" میں رد کر دیا ہے وہ موجودہ طبیعات کے جدید ترین نظریوں سے پہلے قہند کئے جا چکے تھے، اب آئن سٹائن اور بور کی تحقیقات کو کوششالی نظریہ زمان و مکان نے کس حد تک قبول کر لیا ہے مجھے معلوم نہیں <sup>۱۹۱۸ء</sup> میں لینن کی رائے کچھ یہ تھی کہ سائنس ہونوں کے اس قول کا کہ "ادہ غائب ہو رہا ہے"۔ محض یہ مطلب ہے کہ وہ حدود جن کے اندر ہم مادے سے واقف تھے، ثابت ہو رہی ہیں اور ہمارا علم گہرائیوں میں اترتا جا رہا ہے، مادے کے

وہ خصائص غائب ہو رہے ہیں جنہیں ہم قطعی، غیر متبدل اور ابتدائی سمجھتے تھے، یہ خصائص اب انسانی ثابت ہو چکے ہیں اور اوسے کی محض چند حالتوں میں نمایاں ہیں، کیونکہ اوسے کی واحد "خصوصیت" جس کو تسلیم کرنے کے لئے فلسفیانہ مادیت مجبور ہے کہ مادہ ایک معروضی حقیقت ہے جو ہمارے ذہن سے علیحدہ انداز اور طور پر موجود ہے۔ ذرا آگے چل کے لیٹن نے لکھا ہے "محض اس وجہ سے کہ ماہرین طبیعیات جدیدیات سے واقف نہیں تھے۔ جدید طبیعیات عینیت کی طرف ٹھٹھک گئی، ماہرین طبیعیات نے جب عناصر اور مادے کے تمام معلوم خصائص کے غیر متبدل ہونے سے انکار کیا تو وہ انجام کے طور پر مادے سے بھی انکار کر بیٹھے یعنی انھوں نے طبیعی عالم کی معروضی حقیقت کو تسلیم کرنے سے بھی انکار کر دیا ہے؟

دراصل جدید طبیعیات، سے مادی جدیدیات کی کوئی لڑائی نہیں اور بہت سے ماہرین طبیعیات مادی جدیدیات کے ناکل ہیں جیسا کہ اسٹالن نے اپنے چھوٹے سے رسالے "جدید لیاقی اور تالیخی"، مادیت میں اجمالاً بیان کیا جاتا ہے، جدیدیات مابعدالطبیعات کی نید ہے مادی جدید لیاقی نظریہ مابعدالطبیعات کے بالکل برعکس، نظرت کو محض اشیا کا اتفاقی مجموعہ نہیں مانتا۔ نہ وہ یہ مانتا ہے کہ مظاہر ایک دوسرے سے

غیر وابستہ علیحدہ اور آزاد طور پر موجود ہیں، جدلیاتی نقطہ نظر سے فطرت ایک مربوط اور ممکن کل ہے جس میں اشیا اور مظاہر ایک دوسرے سے عضوی طور پر وابستہ، باہم منحصر اور معین ہوتے ہیں، مابعد الطبیعیات کے بالکل خلاف جدلیات کا یہ دعویٰ ہے کہ فطرت کی حالت جمود، بے حرکتی، سکون اور ٹھہراؤ کی نہیں بلکہ مسلسل حرکت تبدیلی، مسلسل تجدید اور ارتقاء کی ہے جہاں کوئی نہ کوئی شے ہمیشہ بلند ہوتی اور ترقی کرتی ہے اور کوئی نہ کوئی شے منتشر اور فنا ہوتی رہتی ہے، مابعد الطبیعیات کے برعکس مادی جدلیت اس کی قائل ہے کہ داخلی تضاد تمام اشیا اور مظاہر فطرت میں مضمر ہے ان سب کے منفی پہلو بھی ہیں اور مثبت پہلو بھی ماضی بھی مستقبل بھی ان سب میں کوئی نہ کوئی شے فنا پذیر اور کوئی نہ کوئی شے ارتقاء پذیر اور متضاد کیفیوں کی یہ کشمکش نئے اور پرانے کے درمیان فنا ہونے ہوئے اور پیدا ہونے ہوئے پہلوؤں کے درمیان غائب ہوتی، ہوتی اور ارتقاء پاتی ہوئی حالتوں کے درمیان یہ کشمکش ہی عمل ارتقاء کا اندرونی مافیہ ہے ان بنیادوں پر مارکسی فلسفیانہ مادیت کا ايقان ہے، کہ عالم اور اس کے تمام قوانین قابل علم ہے اور یہ کہ قوانین فطرت کے متعلق ہمارا علم جو تجربے اور مشق کے ذریعے پرکھا جا چکا ہو۔ وہ مضمر علم ہے۔ جسے معروضی حقیقت کی توشیح حاصل ہے،

اور یہ کہ دنیا میں ایسی کوئی اشیا نہیں جو ناقابلِ علم ہوں بلکہ صرف ایسی اشیا ہیں جن کا ابھی علم نہیں مگر جن کی دریافت ہوگی اور جو سائنس اور مشق کے ذریعے علم میں لائی جا سکیں گی؛

مادی جدیدیات اور مابعد الطبیعیات کے جس تضاد کو اشتباہین نے بیان کیا ہے اُس سے کہیں زیادہ اساسی اور بنیادی تضاد، مادیت اور مذہبی عینیت میں ہے۔ اس موضوع پر لینن نے مارکسی اور اینگلس کے مقابل زیادہ بے باکی سے لکھا ہے۔ اپنے مضمون "انٹراکٹ" اور مذہب میں لینن نے لکھا ہے کہ مذہب ان روحانی استبداد کے ذرائع میں سے ایک ہے۔ جو ہر جگہ ان عوام کو دبائے رہتے ہیں، جو پہلے ہی سے مسلسل دوسروں کے فائدے اور منافع کے لئے محنت کرنے، غربت اور حاجت کی وجہ سے خراب خستہ ہیں، سرمایہ داروں کے مقابل مزدوروں کی کشمکش میں ان کی لاچارگی کی وجہ سے لازمی طور پر موت کے بعد ایک اس سے اچھی زندگی کا یقین پیدا ہو جاتا ہے بالکل اسی طرح جیسے ارتقا کے ابتدائی مراحل میں وحشی انسان نے، فطرت سے اپنی کشمکش کے دوران میں بہت سے دیوتاؤں و شیطانوں اور معجزوں کو پوجنا شروع کر دیا تھا، وہ لوگ جو غوث کے عالم میں محنت اور مزدوری کرتے ہیں۔ مذہب انہیں اس دنیا میں رضا

اور تعلیم کھانا ہے اور انہیں آخرت میں انعام و جزا کی امید سے ڈھارس دیتا ہے۔ ان لوگوں کو جو دوسروں کی محنت کا پھل کھاتے ہیں مذہبِ نبیؐ کی تعلیم دیتا ہے اور اس طرح انہیں دوسرے کی محنت کی ٹوٹ کی تعلیم دیتا ہے اور آخرت کے لئے بڑا ستار ٹکٹ فراہم کر دیتا ہے، پھر لینے والے کا قول دہرایا ہے۔ "مذہبِ عوام انہیں کے لئے افیون کی طرح" مذہب کے مغربی اشتہار بیت کا نظام العمل لینے والے یوں متعین کیا ہے۔ جدید مزدوروں طبقہ اشتہار کثرتِ مسائل کی بدولت کے لفظین سے آزادی ہمارے ہی ہے اور مزدوروں کو حیاتِ بعد الموت کے لفظین سے آزادی دلدار ہی ہے، اور وہ اس طرح وہ انہیں اسی دنیا میں اچھی اور بہتر زندگی بسر کرنے کے لئے امروز کی لطافت میں منظم بنا رہی ہے، آگے چل کے اقبال کے بالکل برعکس لینے کے لکھا ہے کہ ہمارا مطالبہ ہے کہ جہاں تک مملکت کا تعلق ہے، مذہب کو ایک خانگی معاملہ سمجھا جائے، لیکن کسی حالت میں بھی ہم اپنی راشتمانی، پارٹی میں مذہب کو خانگی طور پر بھی برداشت نہیں کر سکتے۔ ربا و جو لینے کے اس قدر قطعی فیصلے کے شروع شروع میں مسلم و سفارشیہ کی جھڑپوں میں مذہبی یقین رکھنے والے افراد کو بھی اشتہار پارٹی کی کیفیت کی اجازت دی گئی (مملکت کو مذہب سے کوئی سروکار نہیں رکھنا چاہیے اور عبادت گاہوں یا مذہبی اداروں کو کسی قسم کی امداد نہیں



دینی چاہیے، مذہب کی بنا پر شہریوں کے حقوق میں کسی طرح کا فرق نہیں ہونا چاہیے، انہال کے قصورات سے بالکل متفضا طور پر لینین کا قول مفید ہے کہ مذہب اور سیاست، مملکت اور کلیسا میں مکمل علیحدگی ہونی چاہیے، صرف یہی نہیں بلکہ اس لحاظ سے کہ اشتہالی نظام اصل کی پوری بنیاد مادی فلسفے پر ہے، اپنے نظام اصل کی تشریح کرتے ہوئے اشتہالیوں کو لازمی طور پر مذہب کی تاریخی اور معاشی بنیادوں کی بھی وضاحت کرنا پڑے گی اس طرح دہریت کا پرچار لازمی طور پر اشتہالی نظام اصل کے انقلابی محرک سے جڑ جاتی، لینین کو کہنا ہے۔ اس لئے ہمیں اپنے نظام اصل میں اس کا اعلان نہیں کرنا چاہیے کہ ہم دہریت ہیں، وہ مزدور جنہیں اب تک پرانے تعصبات سے عقیدت ہے۔ ہمیں انہیں اپنی پارٹی سے اور قریب آنے سے نہیں روکنا چاہیے۔“

اپنے ایک اور معنون ”مذہب کے منطقی مزدور جماعت کا رویہ“ میں لینین نے انگریز کے مفرد حوالے دیتے ہیں، جن کا مقصد بھی قریب قریب یہی ہے کہ اشتہالیوں کو علی الاعلان دہریت کا اعلان نہیں کرنا چاہیے کیونکہ اس سے مذہب میں دلچسپی آ رہ ہو جائے گی، اور نتیجے کے طور پر انگریز نے یہی راستے قائم کیے کہ جہاں تک اشتہالی حکومت کا تعلق ہے وہ مذہب کو بطور ایک خالص اعتقاد کے باقی رکھے، لیکن مزدوروں



کی اشتمالیت جماعت اپنے اراکین کی حد تک مذہبیت کی اجازت نہیں دے سکتی ، اس کی زیادہ تفصیل لینن نے آگے چل کے یوں بیان کی ہے : اگر کوئی پادری ہمارے کام میں مدد دینے کے لئے ہمارے ساتھ شریک ہو اگر وہ خلوص اور صدقہ دل سے پارٹی کا کام انجام دے اور پارٹی کے پروگرام کی مخالفت نہ کرے ، تو ہم اس کو اشتراکی جمہوریت کی صفوں میں شامل کر سکتے ہیں ، کیونکہ اس صورت میں ہمارے نظام العمل کی روح و اصول اور پادری کے مذہبی اعتقادات میں جو تضاد ہوگا وہ ایک ایسا معاملہ سمجھا جائے جس میں پادری خود آپ اپنی تنقید کر رہا ہے ، اور یہ اس کا اپنا ذاتی معاملہ ہے ، کوئی سیاسی جماعت اپنے اراکین کا یہ دیکھنے کے لئے امتحان نہیں کر سکتی ، کہ ان کے فلسفے اور پارٹی کے نظام العمل میں کہاں کہاں تضاد ہے . . . . لیکن اگر کوئی پادری اشتراکی جمہوری اشتمالی پارٹی میں شامل ہو جائے اور وہ اپنا واحد مقصد مذہبی خیالات کی اشاعت قرار دے پارٹی کو اسے رکیت سے خارج کر دینا پڑے گا۔

لینن نے بہر حال اقبال اور کنڑ بری کے استغفارِ عظیم کے لئے جگہ نکال ہی دی ہے " اشتراکی جمہوری (اشتمالی) پارٹی میں ہمیں نہ صرف ایسے مزدوروں کو شامل کرنا چاہیے ، جن کا اعتقاد خدا پرستی ہے ، بلکہ ہمیں اپنے مزدوروں کو بھرتی کرنے کے لئے اپنی ماسخی کو دوچند

کرنا چاہیے۔ ہم اس کے قطعی مخالف ہیں کہ مزدوروں کے مذہبی احساس کو ذرا سی بھی ٹھیس لگائی جائے، ہم انہیں اس لئے اپنی پارٹی میں بھرتی کرنا چاہتے ہیں کہ اپنے پروگرام کو انہیں تعلیم دیں اس لئے نہیں کہ مذہب کے خلاف ایک عملی جنگ کا آغاز کریں۔

## اسلامی اشتراکیت

بہر عایت محض عارضی اور سیاسی مصالح کی بنیاد پر ہے، ورنہ مذہبی اعتقاد اور ایمان کا مادی جدلیت میں قطعاً کوئی مقام نہیں، اقبال اس کو کلام کا مقام کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ نفی بے اثبات ہے۔ یہ وجدانی سطح پر معاشی اطلاق کا تحریر ہی انکار ہے، اس کے مقابلے میں وہ اسلامی اشتراکیت کا تصور قرآن کی تعلیم سے اخذ کرتے ہیں، یہ کلام کا مقام ہے، قبل اس کے کہ اقبال کے اسلامی اشتراکیت کے تصور پر نظر ڈالی جائے، اسلام کی تعلیم سے عام طور پر جو اشتراک کی نظریہ اخذ کیا جاسکتا ہے، اس کا ذکر مناسب ہوگا، مولینا حفظ الرحمن صاحب سہواروی نے ایک کتاب "اسلام کا اقتصادی نظام" کے عنوان سے لکھی ہے۔ اس میں انہوں نے قرآن مجید کی آیتوں اور مفسرین کی تشریحات سے اسلامی اشتراکیت کے تعورات کو واضح کیا ہے، شاہ ولی اللہ کی حجتہ اللہ البالغہ سے انہوں نے ایک بڑا اقتباس نقل کیا ہے جس سے اسلام کے معاشی نظام پر روشنی پڑتی ہے۔

پیس لے جب یہ فاسد مادہ وہاں کی طرح پھیل گیا، اور لوگوں کے دلوں میں سرایت کر گیا تو ان کے نفوس و نائیت و خست سے بھر گئے اور ان کی طبائع، اخلاقی صالحہ سے نفرت کرنے لگیں، اور ان کے تمام اخلاقی کرمیاد کو گھٹن لگ گیا، اور یہ سب اس فاسد معاشی نظام کی بدولت پیش آیا جو عجم و روم کی حکومتوں میں کارفرما تھا،

پھر انہوں نے اس کے مقابلے میں اسلامی نظام کے متعلق شاہ ولی اللہ کا قول یوں نقل کیا ہے: "اس (اسلامی) نظام میں فاسد و روم کے فاسد نظام کی قیاحت کو اس طرح ظاہر کیا کہ معاشی زندگی کے ان تمام اسباب کو ایک قلم حرام مت قرار دیا جو عوام اور جمہور پر معاشی و سبزو کا سبب بنتے اور عیش پسندیوں کی راہیں کھول کر حسانت و نیرمی میں بیجا انہماک کا باعث ہوتے ہیں، مثلاً مردوں کے لئے سونے چاندی کے زیورات اور حریر و میبا کے نازک کپڑوں کا استعمال، اور تمام انسانی نفوس کے لئے خواہ مرد ہو یا عورت ہر قسم کے چاندی اور سونے کے برتنوں کا استعمال، اور عالیشان خانہ کموں اور رفیع الشان عیالات و قصور کی تعمیر اور مکانات میں فضول زیبائش

۱۔ حفظ الرحمن سہاروی، اسلام کا اقتصادی نظام صفحہ ۲۸

۲۔ حفظ الرحمن سہاروی

و نمائش وغیرہ کہ یہی فاسد نظام کے ابتدائی منازل اور ماضی نظام کی تباہی کا منشاء و مولد ہیں

قرآن مجید کی تعلیم یہ ہے کہ حق و معیشت سب کے لئے برابر اور مساوی ہے :- ”اور رکھتے اس زمین میں برہمن پہاڑ اور برکت رکھی اس کے اندر اور چار زمین میں اندازے سے رکھیں، اس میں ان کی خوراکیں جو برابر نہیں حاجتمندوں کے لئے“ (حم سجدہ)

اقبال کے کلام میں بار بار ”قل العفو“ کی طرف اشارہ ہے اور یہ اسلامی اشتراکیت کے نظریے کا ناگہن بنا رہا ہے، سورہ بقرہ میں یہ آیت ہے :- ”لیتوکل ماذا یفقدون قل العفو“ وہ تم سے پوچھتے ہیں، کہ کیا غریب کریں، کہہ دو کہ حاجت سے زیادہ مال)

ہرچہ از حاجت مندوں داری بندہ

اس آیت اور سورہ بقرہ کی ایک اور آیت کی تشریح کرتے ہوئے شیخ انہد مولانا محمود الحسن کا قول یوں نقل کیا گیا ہے :- ”جملہ اشیاء عالم بدلیل فرمان واجب الاذعان خالق کلم معانی اللہ من جمیعاً تمام نبی آدم کی مملوک معلوم ہوتی ہیں، یعنی عرض خداوندی تمام اشیاء کی پیدائش

---

لے حفظ الرحمن سہو اولوی :- اسلام کا اقتصادی نظام صفحہ ۲۴۲ راغوا از الفیض الہی

سے ربح حوائجِ جملہ ناس (الناس) ہے اور کوئی شے فی حد ذاتہ کسی کی ملک خاص نہیں بلکہ ہر شے اہل خلفت میں جملہ ناس میں مشترک ہے اور من وجہ سب کی ملک ہے ہاں بوجہ ربح نزع و حصول انتفاع قبضہ کو علت ملک مقرر کیا گیا ہے اور جب ملک کسی شے پر ایک شخص کا قبضہ تامہ مستقلہ باقی ہے، اس وقت تک کہ کوئی اور اس میں دست درازی نہیں کر سکتا، ہاں خود مالک کا بعض کو چاہیے کہ اپنی حاجت سے زیادہ پر قبضہ نہ رکھے بلکہ اس کو اوروں کے حوالے کر دے، کیونکہ باعتبار اہل اوروں کے حقوق اس کے ساتھ متعلق ہو رہے ہیں، یہی وجہ ہے کہ مالِ کثیر حاجت سے بالکل زائد جمع رکھنا بہتر نہ ہوگا، گو زکوٰۃ بھی ادا کر دی جائے، اور انبیاء اور صالحا اس سے انباتِ محنت ہے۔ چنانچہ احادیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے بلکہ بعض صحابہ و تابعین وغیرہ نے حاجت سے زائد مال رکھنے کو حرام ہی فرما دیا، بہر کیف غیر مناسب و خلافِ اولیٰ ہونے میں تو کسی کو کلام ہی نہیں، اس کی وجہ یہی ہے کہ زائد علی الحاجت سے اس کی تو کوئی غرض متعلق نہیں اور اوروں کی ملک "من وجہ" اس میں موجود، تو گو یا شخص مذکور من وجہ مالِ غیر پر قابض و متصرف ہے۔

- حفظ الرحمن سہاروی نے ابنِ حزم سے ایک روایت نقل کی ہے کہ

حضرت عمر بن الخطاب نے فرمایا، جس بات کا مجھے آج اندازہ ہوا ہے اگر اس کا پہلے سے اندازہ ہو جاتا تو میں کبھی ناخبر نہ کرتا اور بلاشبہ ارباب ثروت کی فاضل دولت کے کو فقراء و مہاجرین میں بانٹ دیتا۔ آیات قرآنی کی بنا پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دولت اور سرمایہ داری کے وہ اصول قطعاً ناقابل تقسیم ہیں، جن میں اعتکار اور اکتناز کی کوئی صورت بھی بن سکے اور ان سے دولت و کمزربھیلے اور تقسیم ہونے کی بجائے سبٹ کو خاص حلقوں اور مخصوص طبقوں میں محدود ہو جائے اور اس طرح عام انسانی زندگی کو مفلوک الحال بنا دے، اکتناز و اعتکار کی حرمت اور انفاق کے وجوب کے لئے ذیل کی آیات قابل توجہ ہیں:-

”اور جو لوگ خزانہ بنا کر رکھتے ہیں سونے اور چاندی کو اور اس کو اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے، سو ان کو دردناک عذاب کی جزا بخشی جائے گی۔“

”وہ جس روز کہ اس مال پر جہنم کی آگ دہکائی جائے گی، پھر اس سے داعی جائیں گی ان کی پیشانیاں، پہلو، اور ان کی پیٹھ راور کہا جائے گا یہ ہے وہ خزانہ جو تم نے اپنے واسطے گرا رکھا تھا اور کچھ منہ اپنے گارنے کا۔“ (توبہ)

”ایسا نہ ہو کہ مال و دولت صرف دولت مندوں ہی میں محدود ہو کر رہ جائے۔“ (حشر)

اند جو ہم نے تم کو دیا ہے اُس میں سے پہلے ہی خرچ کر لو کہ تم میں سے کسی کے پاس موت آ موجود ہو؟ (منافقون)

”اور اللہ کی راہ میں خرچ کرو اور اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو“ (البقرہ)

مہاجنی نظام اور سرمایہ داری کی دو بڑی لغتوں یعنی سود خوری اور ہر طرح کی قمار بازی کے خلاف قرآن مجید میں بڑے سخت احکامات ہیں۔  
”اللہ نے خرید و فروخت کے معاملات کو حلال کیا ہے اور سودی کاروبار کو حرام کیا ہے“ (البقرہ)

”اے ایمان والو! پس میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقہ سے نہ کھاؤ، ہاں اگر آپس کی رضامندی سے تجارت ہو تو اس طرح کھا سکتے ہو“ (بنام)  
”اور کسیتی کٹنے کے وقت اُس کا حق ادا کرو“ (اعراف)

مومن کی ایک بڑی شہرانی صفت ”العلق فی سبیل اللہ“ ہے، الفاق سے زکوٰۃ مراد نہیں۔

”اور صبح کے وقت وہ (مومن) اللہ سے معافی طلب کرتے ہیں اور اُن کے مالوں میں حق ہے مانگنے والوں کا اور معاشی زندگی سے ہمارے ہوئے



کا " (الذریات)

جو اسلامی نظام قرآن مجید سے اخذ کیا جاسکتا ہے، اُس میں ایک خزانہ سرکاری کا وجود ضروری ہے جو اجتماعی ملکیت ہے، بیت المال ان تمام مصادر کا قبیل ہے، جو اجتماعی اور انفرادی ضروریات کے باعث لاحق ہوں، اُسکے مدد سے آمدنی یہ ہیں عسٹریا مسلمانوں کی ملک کو اراضی کی سالانہ مالگزاری، خراج یا ذمیوں کی اراضی کی سالانہ مالگزاری، زکوٰۃ یا وہ ٹیکس جو مسلمانوں کے منافع اور سرمایہ پر عاید ہوتا ہے، صدقات یا غیر مقررہ ٹیکس جو مسلمان دیں، مالِ تعلیمیت اور جزیہ یا وہ ٹیکس جو ذمیوں پر اُن کی حفاظت کے معاوضے میں عاید کیا جاتے "ضرائب" یا وہ ٹیکس جو رفاہ عامہ اور وقتی ضروریات کے لئے عاید کئے جاتیں، "اموالِ فاضلہ" یا سرکاری مدنیات کی اور دوسری متفرق آمدنی۔ خلافت راشدہ کے دور میں حضرت عمرؓ نے خاص طور پر اس کی کوشش کی کہ مسلمانوں کو سرمایہ داری اور قبضہ و ملکیت کا چیک نہ پڑنے پائے، اور وہ یہ نہ بھولیں کہ تمام زمین خدا کی ملکیت ہے، چنانچہ کتاب الخراج میں فاضل ابو یوسف نے یہ رائے دی ہے کہ "عمر کا یہ فیصلہ کہ مفتوحہ اراضی کو مجاہدین میں تقسیم نہ کیا جائے، ایسی صورت میں جبکہ کتاب اللہ میں اس کے متعلق کوئی تذکرہ نہیں تھا، ایک بہترین فیصلہ ہے، جس کی جانب خدا تعالیٰ نے اُن کی رہنمائی کی۔"

جزیہ کا مسئلہ ایسا ہے جس پر غیر مسلموں نے ہمیشہ اعتراضات رکھے ہیں، لیکن طبری نے خلفائے راشدین کے زمانے کے جس دستور کو قلمبند کیا ہے اس لحاظ سے دیکھا جائے تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اطمینان یا جہاد میں حصہ لینا ہر شہری پر لازم تھا۔ مسلمان کے لئے جہاد کی حیثیت فرض کی تھی۔ ذمی کے لئے کوٹائی میں حصہ لینا ضروری نہیں تھا۔ اس کے بجائے وہ اپنی حفاظت کے (کیونکہ جہاد کا تصور یہ تھا کہ وہ مدافعت ہو) ایک طرح کا ٹیکس ادا کرے لیکن اگر وہ مسلمانوں کے دوش بدوش جہاد میں حصہ لے تو اس پر جزیہ عائد نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ فتح جو جان کے موقع پر جو معاہدہ ہوا اس ایک شرط طبری نے یوں قلمبند کی ہے:

اور تم ذمیوں میں سے جس شخص سے ہم فوجی مدد لیں گے تو اس کی مدد کا یہ جزیہ ہوگا کہ اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا؛

اسی طرح فتح آذربائیجان کے معاہدے کی ایک شرط طبری نے یوں بیان کی ہے: ”اور جو ذمی مسلمانوں کے لشکر میں حصہ لے گا اس سال کا جزیہ اسے معاف کر دیا جائے گا“

خالد ابن ولید نے اہل حیرہ کے لئے جو عہد نامہ تحریر فرمایا اس میں یہ اعلان بھی تھا: ”اور میں یہ طے کرتا ہوں کہ اگر ذمیوں میں سے کوئی شخص پری

لے اسلام کا اقتصادی نظام“

کی وجہ سے ناکارہ ہو جائے یا آفاتِ ارضی و سماوی میں سے کسی آفت میں مبتلا ہو جائے۔ بیانِ ہیں سے کوئی مالدار محتاج ہو جائے اور اس کے اہلِ مذہب اس کو خیرات دینے لگیں تو ایسے تمام اشیاء سے جن پر معاف ہے اور بیت المال ان کی اور ان کے اہل و عیال کی معاش کا کفیل ہے جب تک کہ وہ دارالاسلام میں مقیم ہیں،

زراعت کے محاصل وغیرہ میں مسلمان اور غیر مسلم میں کسی طرح کی تفریق یا امتیاز کو جائز نہیں رکھا گیا ہے، اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ایک حد تک اسلامی تعلیم سے انفرادی ملکیت کو بھی خدا کی رعایتی نقطہ نظر سے اجتنامی امانت سمجھنے کا حکم ہے۔ معدنیات، کانیں، یا ایسے ذرائع پیداوار جو پوری قوم کے لئے مفید ہیں کسی ایک فرد کی ملکیت نہیں ہو سکتی۔ معدنیات اور کاروں پر حکومت کا قبضہ ہونا ضروری ہے، ایسی بکثرتِ احادیث ہیں جن میں سرمایہ داروں اور غنیوں کو بار بار تنبیہ کی گئی ہے کہ مزدور کو اس کی محنت کا پھل پوری طرح ملے۔ ایک حدیث میں ارشاد ہوا ہے کہ بہترین کمائی مزدور کی کمائی ہے۔

میرالینا حفظ الرحمن سہاروی نے آخر میں اسلامی اور اشتعالی اقتصادی

نظامات کی مشترک قدروں اور احکامات کو گنایا ہے۔  
 ۱۔ اسلامی نظام اقتصادی اور اشتراکی نظام اقتصادی کے درمیان جن امور میں اتفاق ہے وہ حسبِ ذیل ہیں:-

۱۔ اکتناز اور احتکار یا جمع دولت اور مخصوص طبقے میں دولت کی

تحدید، نہ یہ جائز قرار دیتا ہے اور نہ وہ دونوں ان ہر دو امور کو باطل اور اقتصادی زندگی کے لئے تباہ کن سمجھتے ہیں۔

۲۔ دونوں ضروری سمجھتے ہیں کہ اقتصادی نظام کی اساس بنسبیا و عام

معاشی مفاد پر قائم اور ہر شخص کو معاش سے حصہ ملے اور کوئی شخص بھی اس سے محروم نہ رہے۔

۳۔ دونوں کا یہ دعوئے ہے کہ اقتصادی نظام کے دائرہ میں تمام انسانی

دنیا، جنرالیائی طبقاتی اور نسلی و خاندانی امتیازات سے یکسر جدا ہو کر یکساں اور برابر حیثیت میں شمار ہو،

۴۔ ان دونوں کے درمیان اس میں بھی اتفاق ہے کہ جماعتی حقوق افراد حقوق پر مقدم ہوں،

۵۔ ان دونوں کے درمیان یہ بھی مسلم ہے کہ معاشی دستبرد کے ذریعے

حاکم و محکوم اور غلام و اما کا سرسٹم قائم نہ ہو سکے ، اور قائم شدہ کو  
مٹایا جائے“

**علم قرآنی** مولانا حفظ الرحمن کے نزدیک دو امور ایسے ہیں جن میں اسلامی اقتصادی نظام اور اشتراکی رشتہ داری نظام میں اساسی اختلاف ہے ، جن میں سے بنیادی یہ ہے کہ اسلام کہتا ہے کہ دولت و ذرائع دولت میں انفرادی ملکیت کو تسلیم کرتے ہوئے ، اس کی حدود قائم کر دی جائیں ، اشتراکیت کا فیصلہ ہے کہ دولت و ذرائع دولت سے انفرادی ملکیت کو مٹا دیا جائے ، میں نے اس حصے میں حفظ الرحمن صاحب سہاروی کی کتاب سے اس لئے زیادہ مدد لی ہے کہ اقبال کے اسلامی اشتراکیت کے نظریے سے آزاد طور پر اسلام کے اشتراکی تصورات کا اندازہ ہو سکے ، اقبال نے عالم قرآنی اور حکومت الہی کا منظم تصور جلالِ افغانی کی زبانی جاوید نامہ میں پیش کیا ہے ، عالم قرآنی وہ عالم ہے ، جو ابھی تک ہمارے ضمیر میں مضمر ہے اور جو آفرینش و رواج کا منتظر ہے ، وہ کسی نسلی یا قومی تصور کا پابند نہیں ، وہ کسی بادشاہ یا سلطان کی حکومت گوارا نہیں کر سکتا ، اس میں خلافت کا مفہوم خدشت ہے ،

عالمے در سینہ ما گم ہنوز      عالمے در انتظارِ ستم ہنوز  
عالمے بے امتیازِ خون و رنگ      شام آدروغنِ ترازِ صبحِ فرنگ  
عالمے پاک از سلاطینِ عبید      چوئلِ میلِ مومینِ کرانشِ ناپید  
عالمے رعنا کہ فیضِ یک نظر      تحمِ او انگندہ در جانِ عمر

اس کے یہ معنی نہیں کہ ہم تیرہ سو سال پہلے کے نظام کی طرف واپس جاتیں، نہیں یہ نظام خود ایسا ہے کہ اس کا باطن پر سکون ہے، مگر اس کا ظاہر زمانے کی رفتار کے ساتھ بدلتا رہتا ہے اور تازہ بہ تازہ نو ہوا انقلابات سے اپنی تجدید کرتا رہتا ہے،

باطن او از تغیرِ بے عنے

ظاہر او انقلابِ ہر دے

پھر انسانی کی زبانی اس عالمِ قرآنی کی دوسری خصوصیات بیان کی گئی ہیں، اس عالم میں خدا کی جلالتِ انسان کو عطا ہوئی ہے، خلافتِ آدم ارتقائے حیات کی تکمیل ہے، جو عشقِ ایک راز ہے، اس میں جنس کا مسئلہ بھی آجاتا ہے، عالمِ قرآنی کی دوسری خصوصیت حکومتِ الہی یا اسلامی اشتراکی جمہوریت کا قیام ہے، یہ اشتراکِ جمہوریت اسلامی اس لئے ہے۔ کہ وحیِ حق سب کا فائدہ ملحوظ رکھتی ہے، اس کے برعکس عقلِ خود میں دوسرے کو نقصان پہنچا کے خود فائدہ اٹھانا چاہتی ہے، اصلی ماضیتِ غیر حق کی

حکومت ہے۔ اور غیر حق کی آمری بنی نوع انسان کے لئے قہر ہوتی ہے،  
 ناشطی آمریت کے اپنے قواعد و قوانین ہوتے ہیں، جن کے ذریعے وہ  
 ہر طرح کے ظلم اور جور کے جواز کے بہانے تراشتی ہے۔ اور اس کا مقصد یہ  
 ہے کہ سرمایہ دار اور زمین دار اور مالدار ہوتے جائیں اور مزدور اور مفق  
 اور کمزور ہو جائیں۔

عقل خود بین غافل از بہبود غیر      سود خود بیند، نہ بنید سود غیر  
 وحی حق بیند سود ہمہ      درنگا ہش سود و بہبود ہمہ  
 غیر حق چوں ناہی و آمر شود      زور در بر نازاں قاہر شود

زیر گردول آمری از قاہری است

آمری از ماسوائد کاسومی است

قاہر آمر کہ باشد بختہ کار      از قوانین گرد خود بند و حصار

قاہری را شرع و دستورے دہد      بے بصیرت شرمہ باکورے دہد

حاصل آئین و دستورِ ملوک!

وہ خدایان شد و وہاں چہ دوک

عالم قرآنی کی دوسری خصوصیت اس حقیقت پر عمل ہے کہ تمام زمین خدا  
 کی ملکیت ہے۔ انسان کے لئے زمین اکیسا مانت ہے پیداوار دولت  
 اور اجتماعی فائدے کے لئے وہ خدا کو اقبال نے بار بار یاد دلایا ہے کہ زمین



خدا کی ہے اس کی نہیں۔

وہ خدا بابت از من پذیرد      نفق و گداز و بگیرا و سا یگیر

باطن الاطن ملتظاہر است      ہر کہ این ظاہر زمیند کا فراست

اس کے معنی زمین سے قطع تعلق یا رہبانیت کی تلقین کے نہیں ہیں

یہ ساری دنیا انسان کی دولت ہے اس کی تسخیر اور اس سے ممکنہ نوابت

کا حصول انسان کا فرض ہے لیکن انسان زمین یا ذرائع پیداوار کا آقا

ہو ان کا غلام نہ بننے پائے۔ وہ البتہ نظام معیشت تخلیق کرے کہ ہر انسان

زمین سے متمتع ہو کوئی نہ زمین کا مالک بنے اور نہ زندگی سے گریز

کو کہ رہبانیت اختیار کرے اور زمین سے منہ موڑے اہل فقر بھوک اور

رہبان نہیں فقر دراصل سلطانی ہے۔

من نہ گویم در گذران کار و کوی      دولت نسیب است این جہان رنگ و بوئے

نیشہ سخور اکہ سازش بزور      نورے از خود کرد بر بارش بزور

ہر کہ حرص و لالہ از بر کند      عالم را کم بخویش اندر کند

فقر جو ع و رقص و عریانی کجا است

فقر سلطانی است رہبانی کجا است

عالم فزائی کی ایک بڑی حقیقت یہ ہے اس کی حکمت خیر کثیر ہے۔

عظیم کامنظام بڑا بلند ہے اور اس کے امکانات غیر معمولی ہیں لیکن انسان

کے لئے بڑا مسئلہ علم کے استعمال کا ہے۔ علم کو انسانیت کی فلاح و بہبود،  
 کے لئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ اور تباہی و بربادی کے لئے بھی علم ہی  
 نے یہ بھی سکھایا کہ جوہر کے پیچھے محض قوت ہی قوت ہے۔ اور علم ہی نے  
 جوہری بم بھی بنایا۔ علم بہر حال ایک تیز تلوار ہے۔ اور جب تک اس کا  
 مقصد خیر کثیر نہ ہو۔ اُس کے کھینچنے میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔  
 مولانا روم کے اس ارشاد کا مطلب یہی ہے۔

علم را بزنن زنی مارے بود!  
 علم را بر دل زنی یارے بود  
 مولانا ہی کے ایک شعر سے انبال نے عالم قرآن کی حکمت کا ذکر پھیرا  
 ہے جو خیر کثیر ہے؛

گفت حکمت را خدا خیر کثیر!  
 ہر کجا این خیر را بینی بگیر  
 علم تسخیر کائنات کا بڑا اہم ذریعہ ہے اُس کے اثر و نفوذ کی زد سے  
 کائنات کا کوئی منظر محفوظ نہیں، عشق کے بعد انسان کا سب سے بڑا حرم  
 ہے۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ علم حق کا پابند ہو اُس کا مقصد بنی نوع انسان  
 کی بھلائی اور خیر ہے۔ علم کو خیر کثیر کا آلہ کار بنانے کے لئے ضروری ہے کہ  
 علم میں مشق اور محبت کی آمیزش کی جائے؛

علمِ حُریت و صورتِ راشد پیر و ہد  
نسخہٴ اول نسخہٴ تفسیر کل  
پاک کی گوہر بہ ناگوہر و ہد  
بستہٴ تدبیر اور تقابیر و ہد

لیکن ؛  
دل اگر بند و بہ حق پیغمبری است  
علمِ راجعہٴ سوزِ دل خوانی شتر است  
و نہ حق بیگانہٴ گروہ کا فری است  
نورِ اوتار کی بحر و براست  
از جلالِ بے جمالے الاماں  
علمِ بے عشق است از طاعتِ تیاں  
تو گئے چل کے جمال الدین افغانی نے اشتعالی روس کو جو پیغام دیا ہے  
اس میں وہ اسلام کی اشتراکی تعلیم کا خلاصہ یوں بیان کرتے ہیں کہ  
قرآن سرمایہٴ دار کے لئے پیغامِ مؤمن ہے۔ قرآن نے ہمیشہ امتیاز کی  
خدمت کی ہے۔ سود کو حرام قرار دیا ہے زمین سے صرف پیداوار  
دولت کی اجازت دی ہے مگر زمین یا کسی اور سرمایے کی قطعی  
ملکیت کی اجازت نہیں دی۔ اور مسلمان کو حکم دیا ہے کہ تیری  
اپنی بنیادی ضروریات سے زیادہ جو کچھ تیرے پاس ہے اجتماعی معاوی  
کے لئے وہ سب کچھ دیدے !

چھ دستِ قرآنِ خواجہ را پیغامِ مرگ  
ہیچ خیر از مرد کی ز کیشِ نبوت  
دستگیر نہ بے ساز و برگ  
لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا

اذرباجاں تیرہ دل چوخت و آومی درندہ بے دندان چنگ  
 رزق خورا اذریں جردن رشتہ ایں متاع نپدہ و ملک خداست  
 ہاسماں گفت جاں بکف ہنسہ ہرچہ از حاجت مندوں ماری پڑ  
 سیاسی حکمت و طرح کی ہو سکتی ہے پس چہ باید کرد؟ میں اقبال نے مغرب کی  
 سرمایہ دار اور سامراجی حکمت عملی کو حکمت فرعون فی قرار دیا ہے، اس کے  
 برعکس اسلامی انشراکیت کی حکمت عملی حکمت حکیمی ہے۔ یہ وحی برحق میں ہمید  
 انشراک کی قدروں کی تلاش اور ان کے اساس پر اسلامی اشتراک کی جمہوریت کی انقلاب  
 آئینہ تخلیق ہے، نبوت جب فرمان حق جاری کرتی ہے تو اس کے ساتھ  
 ہی وہ ملک و سلاطین سے بغاوت سکھاتی ہے یہ حکمت حکیمی عقل سے بالاتر ہے  
 اس کے ضمیر سے نئی آئینیں پیدا ہوتی ہیں، ان آئینوں کی سرکاری ایسے  
 درویش کرتے ہیں جو تاج و سپاہ و خراج سے بے نیاز ہوتے ہیں حکمت  
 حکیمی کا درس انقلابی ہوتا ہے

۰ محروم و برازد و طوفان نش خراب درنگاہ او پیام انقلاب  
 اس حکومت الہی کی طرف آئینوں نے اسرار خودی کے انگریزی دیباچے میں  
 بھی اشارہ کیا ہے پس حکومت اللہ علی الارض سے مراد وہی جمہوریت ہے  
 جس کے افراد کم و بیش یکساں ہوں گے، اور جس کا صدر وہ یکساں ترین فرد  
 ہوگا، جس کا مکان اس دنیا میں ہو سکتا ہے، نیٹشے کو اس آئیڈیل

قوم کی ایک جھلک نظر آئی، مگر اس کی دہریت اور امارت پسندی نے اس کے سارے فلسفہ کو مسخ کر دیا۔

اس اسلامی اشتراکیت اور مارکسی اشتماکیت میں اور بھی کئی بنیادی تضادات ہیں، مثلاً رُوح اور مادے کی اصلیت کا مسئلہ اقبال نے اپنے خطبات میں ایک جگہ لکھا ہے، حقیقت یہ ہے کہ مادہ ایک رُوح ہے جو زمان و مکان میں گھری ہوئی ہے جس وحدت کو انسان کہا جاتا ہے وہ ایک جسم ہے جب کہ ہم اس کو ایک خارجی عالم میں کام کرتے دیکھتے ہیں، اور یہی وحدت ایک نفس یا رُوح ہے جبکہ وہ ایک مقصد اعظم یا نصب العین کی تحقیق میں سرگرم رہتی ہے، توحید کا عطر مساوات استحکام اور آزادی ہے اسلامی نقطہ نظر سے مملکت ایک کوشش ہے ان نصب العین اصولوں کو زمان و مکان میں صورت پذیر کرنے کی یا ایک آرزو ہے ان اصولوں کو کسی خاص انسانی ادارے میں رُو بہ عمل لانے کی اسلام کے نقادوں نے اس اہم پہلو کو نظر انداز کر دیا ہے قرآن کی رُو سے انتہائی حقیقت رُوحانی ہے، رُوح کو اس طبیعی اور مادی عالم میں اپنے اظہار کے مواقع حاصل ہوتے ہیں، پس جو کچھ مادی اور رُوحی ہے اس کی اصل روحانی ہے، فکرِ جدید نے اسلام کی بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ تمام مذاہب کی جو عظیم نشانِ خدمت

۱۔ اقبال، اسلامی مذہبی فکر کی تشکیل جدید اسلامی ہدیتِ اجتماعیہ بنی اصولِ حرکت، تہذیبِ حرم الدین ص ۱۱۱

کی ہے۔ وہ مادے کی تنقید پر مشتمل ہے، جس سے واضح ہو جاتا ہے،  
 کہ مادی اشیاء کی کوئی حقیقت نہیں۔ تاہم عقیدہ رومانی بنیاد پر قائم نہ ہو  
 مادہ کی یہ وسعت روح کی خود آگاہی کے لئے ایک میدانِ عمل ہے، ساری  
 دنیا مقدس ہے، آنحضرت نے کس خوبصورتی سے اس خیال کا اظہار فرمایا ہے  
 کہ: ”یہ ساری زمین ایک مسجد ہے“ پس اسلام کے نقطہ نظر سے مملکت ایک  
 کوشش ہے، انسانی اداروں کے روحانی پہلو کو مکمل کرنے کی۔  
 انقلابی، اسلامی نقطہ نظر سے ہیئتِ اجتماعیہ انسانیت کی جدید تشکیل ہی  
 کا محرک اقبال کے تمام خطبات کی تہ میں کام کرنا نظر آتا ہے، اقبال نے اسلام  
 کی تعلیم میں ہر جگہ انقلابی قدیں تلاش کی ہیں اور نمایاں طور پر انہیں پیش کیا  
 ہے۔ علم اور مذہبی واردات میں اقبال نے بنیادی مسائل سے  
 بحث کی ہے۔

مذہب اپنی زیادہ تر ترقی یافتہ صورتوں میں شاعری سے بلند تر ہو  
 جاتا ہے، وہ فرد سے جماعت کی طرف حرکت کرتا ہے، وہ انسان کی طلب  
 کو وسیع تر کر دیتا ہے، اور حقیقت کے براہِ راست شاہدے کی اُمید

---

۱۔ یہاں اس خطبے کے تمام ماخوذات میں حسن الدین صاحب کے ترجمے کے  
 الفاظ مستعار لئے گئے ہیں۔

دلاتا ہے۔

عقل اور وجدان (عشق) میں کوئی بنیادی تضاد نہیں۔ یہ ہم دیکھ آئے ہیں کہ عشق عقل کی ترقی یافتہ صورت ہے عقل اور عشق کے سلسلے میں جہاں تک مذہب کا تعلق ہے ”مذہب کوئی شعبہ نہیں، نہ وہ محض فکری ہے، نہ محض تاثیر نہ محض عمل بلکہ وہ انسان کی پوری شخصیت کا مظہر ہے“ اقبال نے اسی خطبے میں اسلام میں عقلی تفکر کی تاریخ پر تبصرہ کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسلام نے عقلی سہارا دین کی تلاش پیغمبر اسلام کے عہد ہی سے شروع ہو گئی تھی اور خود آپ کا ارشاد تھا کہ ”اے خدا! مجھ کو اشیاء کی ماہیت کا علم عطا کر“ فلسفہ یونان نے اگرچہ کہ مسلم مفکرین کے نقطہ نظر کو بہت وسعت دی۔ لیکن قرآن سے متعلق ان کی بصیرت کو وضد لا کر دیا، دوسو برس کے بعد مسلمان مفکرین نے یہ محسوس کیا کہ یونانی اور بالخصوص افلاطونی فلسفے کی سکونیت اسلام کی حرکییت کے بالکل متضاد ہے۔ غزالی نے اس اختلاف کے بعد ایک طرح کی نامکمل عقلی بنیاد کی ہیکن ابن رشد نے اسلامی نقطہ نظر کے بالکل خلاف ارسطو کے بعض تصورات کا ذرا رد و بدل کے ساتھ احیا کیا، اقبال نے غزالی اور کانٹ کی فلسفیانہ کشمکش میں بڑی مشابہت محسوس کی ہے، مگر فکر کی حد تک ان کا اپنا قول فیصل یہ ہے۔ ”دانتہ یہ ہے کہ منطقی فہم اس کثرت کو ایک



مربوط عالم کی صورت میں دیکھنے کی صلاحیت نہیں رکھتی، اس کا طریقہ  
محض تقسیم ہے، لیکن اس کی تعلیمات محض فرضی وحدتیں ہیں جو اشیائے  
محسوس کی حقیقت پر اثر انداز نہیں ہوتیں، بہر حال فکر کی عمیق ترین حرکت  
اس لامحدود تک رسائی حاصل کر سکتی ہے، جو موجود فی العالم ہے اور یہ  
محدود و نظورات اس لامحدود میں محض لمحات کی حیثیت رکھتے ہیں، پس فکر  
اپنی اصلی ماہیت کے لحاظ سے ساکن و جامد نہیں بلکہ متحرک ہے اور  
اپنی باطنی لامحدودیت کو اس تخم کی طرح آشکار کرتی جاتی ہے جس کے اندر  
ایک درخت کی مصنوعی وحدت ایک واقعہ حاضرو کی حیثیت سے موجود  
رہتی ہے، لہذا فکر اپنی قوتِ اظہار میں ایک کل کی حیثیت رکھتی ہے، جو  
چشمِ ظاہر کو ایک متعین سلسلہ تعینات نظر آتا ہے، ان تعینات کا مفہوم  
اُن کی باہمی مشابہت میں مضمر نہیں، بلکہ اس وسیع ترکل میں مضمر ہے جس  
کے یہ مخصوص پہلو ہیں، یہ وسیع ترکل قرآن کی اصلاح میں ایک طرح  
کی لوح محفوظ ہے، جو علم کے غیر متعین امکانات کو ایک حقیقتِ حاضرو کے  
طور پر پیش کرتی ہے، واقعہ یہ ہے کہ علم کی حرکت میں لامحدود کی  
موجودگی محدود فکر کو ممکن بنا دیتی ہے کانسٹ اور غزالی دونوں یہ سمجھنے  
سے قاصر ہے کہ حصولِ علم کی کوشش میں فکر اپنی لامحدودیت سے آگے بڑھ  
جاتی ہے۔ . . . فکر کو ہمہ گیر نہ سمجھنا ایک غلطی ہے، کیونکہ فکر میں

بھی محدود و لامحدود کا ایک خاص طریقے سے اتصال ہوتا ہے۔  
 اقبال آگے چل کر، مغربی تہذیب کے عقلی پہلو کے متعلق کہتے ہیں کہ  
 وہ اسلامی تہذیب کے بعض اہم پہلوؤں کی ترقی یافتہ صورت ہے مگر  
 یہ اندیشہ ہے کہ مغربی تہذیب کی ظاہری خیرگی کہیں حرکت ہی کہ مسدود  
 نہ کر دے، اسلام اور مسیحیت کے نقاط نظر کا مقابلہ کرتے ہوئے، اقبال  
 لکھتے ہیں کہ قرآن کا مقصد وحید یہ ہے کہ انسان میں خدا اور کائنات  
 سے اس کے گوناگوں تعلقات کا ایک اعلیٰ تر شعور پیدا کرے۔ . . . .  
 اسلام کا مسئلہ درحقیقت مذہب اور تمدن کی دو قوتوں کے باہمی  
 تضادم و باہمی تجاذب سے پیدا ہوا ہے۔ مسیحیت جو روحانی بصیرت  
 حاصل کرنا چاہتی ہے، وہ خارجی قوتوں کو نظر انداز کرنے سے حاصل نہیں  
 ہو سکتی۔ اسلام کے نزدیک حقیقت مثالی اور عالم محسوس دو اچھی تضاد  
 قوتیں نہیں ہیں، حتیٰ میں نزاع موسوم آہنگی پیدا نہ کی جاسکتی ہو، مثالی  
 زندگی کا نشا نہیں ہے کہ عالم محسوس سے بالکل قطع تعلق کر لیا جائے۔  
 کیونکہ اس سے زندگی کی غفیری وحدت منتشر ہو جائے گی اور زوناک  
 تناقضات پیدا ہو جائیں گے۔ مثالی زندگی کا مقصد یہ ہے کہ عالم محسوس

---

”لے علم اور نہ ہی واردات“

کر اپنے قبضہ و تصرف میں لانے کی مسلسل کوشش کی جائے تاکہ عالم محسوس بالآخر اس میں جذب ہو جائے ۱۱

قرآن کی رو سے اقبال کے نزدیک اس کائنات کی ماہیت یہ ہے کہ کوئی کھیل اور تفریح کا نتیجہ نہیں، یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس پر غور و فکر کرنا چاہیے، کائنات کی تشکیل ایسی ہوئی ہے کہ اس میں مسرت، و اضافہ کی گنجائش ہے۔ یہ کوئی دائرہ بند محنت، غیر متحرک اور ناقابلِ تغیر کائنات نہیں ہے۔ غالباً کائنات اپنی گہرائیوں میں ایک جدید تخلیق کا خواب دیکھ رہی ہے۔ پیغمبر اسلام نے فرمایا تھا کہ دہر کو برداشت کہو، کیونکہ دہر حسدًا ہے۔ زمان و مکان کی اس بے پایانی میں یہ اُمید مضمحل ہے کہ انسان اس کو مسخر کر لے گا۔

قرآن کا عام نقطہ نظر اقبال کی تفسیر کے مطابق تجزی ہے، اسی سے بیروانِ قرآن کے دلوں میں عالم محسوس کا احترام پیدا ہوا۔ قرآن کی رو سے کائنات ایک سنجیدہ غائت رکھتی ہے، کائنات کی طرف سے جو عزت پیش ہوتی ہے، اس پر غالب آنے کی عقلی کوشش ہماری زندگی کو سفلوارنے اور مسرت دینے کے علاوہ ہماری بصیرت کو تیز کرتی ہے، اور

ہم کو انسانی واردات کی گہرائیوں میں داخل ہونے کے قابل بنادیتی ہے۔ حقیقت اپنے مظاہرے میں جلوہ گر ہے، اور انسان جیسی سہمی، جس کو مزاحمت پیدا کرنے والے ماحول میں اپنی زندگی برقرار رکھنی پڑتی ہے مرنی و محسوس کو نظر انداز نہیں کر سکتی، قرآن ہماری نظر کو تغیر کے اس عظیم عالمِ حاتمے پر مرکوز کرتا ہے۔ اور اس تغیر کا تعقل کرنے اور اس پر قابو پانے کے بعد ہی ایک دیر پا تمدن تشکیل دیا جاسکتا ہے۔

آگے چل کے اتہال لکھتے ہیں "قرآن یہ مانتے ہوئے کہ تجربی نقطہ نظر انسان کی روحانی زندگی کی ایک لازمی منزل ہے، انسانی تجربے کے دیگر تمام پہلوؤں کو اس انتہائی حقیقت کے علم کا ماخذ تسلیم کرتا ہے جس کے مظاہر باطن میں اور خارج میں ہر جذبہ آشکار ہیں، حقیقت خارجی سے تعلقات پیدا کرنے کا ایک بالواسطہ طریقہ یہ ہے کہ اس پر غور و مشاہدہ کیا جائے، اور اس کے مظاہر پر جو حواس کے آگے منکشف ہوتے ہیں تصرف حاصل کیا جائے، اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس حقیقت سے براہ راست قرب حاصل کیا جائے جو ہمارے باطن میں اپنے آپ کو آشکارا کرتی ہے قرآن کا نظام فطرت کی طرف متوجہ ہونا صرف اس واقعے کو تسلیم کرنے

کے مترادف ہے کہ انسان فطرت سے تعلق رکھتا ہے، کیونکہ اس تعلق سے فطرت کی قوتوں کو مسخر کرنے کے ذرائع حاصل ہو سکتے ہیں، پس تسلط کی ناجائز خواہش کی بنا پر نہیں بلکہ روحانی زندگی کی آزاد ترقی کے لئے اس تعلق سے فائدہ اٹھانا چاہیئے، ”

**اجتہاد** اپنے ایک اور خطبے میں وہ قوم پرستی اور دہری اشتراکیت دونوں میں جدید تمدن کے مرض کے جراثیم پالتے ہیں۔ اس مرض کی دوا مذہب ہے، لیکن ایسا مذہب جو بڑے اجتہاد کے ساتھ اختیار کیا گیا ہو۔ اور جو عملی اقتصادیات کے نقطہ نظر سے خود ایک طرح کی اشتراکیت ہے۔ کم از کم انسانی روابط و ضوابط کی موجودہ صورت حال میں قوم پرستی اور دہری اشتراکیت دونوں مجبور ہیں کہ لغت، شک، اور ناگواری کی نفسیاتی قوتوں سے جو انسان کی رُوح کو ضعیف کر دیتی ہیں اور روحانی قوت کے سرشپوں کو خشک کر دیتی ہیں، اپنے آپ کو وابستہ کریں، نہ قرونِ وسطیٰ کی باطنیت، نہ قوم پرستی، اور نہ دہری اشتراکیت مایوس انسانیت کے مرض کا ازالہ کر سکتی ہیں، جدید عالم کو ارتقائی تجدید کی ضرورت ہے، اور مذہب جو اپنی اُسی تر نمود میں

”علم اور مذہب ہی واردات“

نہ عقیدہ راسخ ہے نہ ملائیت ہے۔ نہ رسم عبادت ہے۔ مذہب ہی جدید انسان کو اخلاقی طور پر اس عظیم ذمہ داری کا بارگراں اٹھانے کے قابل بنا سکتا ہے۔ جو جدید سائنس کی ترقی سے لازمی طور پر عاید ہوتی ہے، مذہب ہی انسان کو پھر سے وہ ذوقِ لائق دے سکتا ہے جس سے وہ اس قابل ہو سکے کہ یہاں خودی اور شخصیت حاصل کرے اور پھر اس کو ہمیشہ کے لئے محفوظ اور باقی رہ سکے۔

فتحہ مختصراً اجتہاد ہی سے مذہب کا جوہر حاصل ہو سکتا ہے، جو نہ عقیدہ ہے نہ ملائیت اور نہ محض رسم عبادت، رسم عبادت کی حد تک تو یہ کہ عام مسلمانوں کے برعکس اقبال کو سجدے کے مقابل، قیام بہت زیادہ پسند ہے۔

یہ مصرع لکھ دیا کس شوخ نے محرابِ مسجد پر

یہ نادان گر پڑے سجدے میں جب وقتِ قیام آیا

قیام میں عبادت کا مروانہ پن اور امانے کا ریل کے سامنے افسردہ خودی کے لہائے دوام کا راز مضمر ہے، اس کے برعکس غلاموں کو سجدوں میں زیادہ لطف آتا ہے، اور اسی لئے ترکی و مذکورہ حیدانی بھی کہ ہندو میں مسلمان سجدے میں اتنی دیر کیوں کرتے ہیں۔

مذہب کوئی سکونی چیز نہیں، وہ ایک حرکتی شعور ہے، جو ہر زمانے

کے لئے خاص پیغام اور خاص ہدایت رکھتا ہے، یہی اِلا کی منزل ہے جو اقبال کے نزدیک مادّی جدلیت کی کلا کی منزل کے بعد آتی ہے۔ الطاف حسین حالی نے اقبال کی زبانی اسلام کے سیاسی نظام کے متعلق یہ قول نقل کیا ہے "انسان ایک فروپکیتا یا گوبہر پکیتا ہے جس کی ترکیب روح اور مادّے سے ہوئی ہے لہذا ہر وہ نظام حکومت جو محض انسان کی جسمی مادّی ضروریات کو پورا کر سکے انسان کی تشفی نہیں کر سکتا۔ اور نہ ہی نوع انسانی اُس نظام کے واضح کردہ راستے پر گامزن ہو کر ارتقائی سیادت سے بہرہ ور ہو سکتی ہے، اسلام دین و سیاست میں تفریق اسی لئے روا نہیں رکھتا کہ انسان کی ہئیت ترکیبی ان ہر دو عناصر کے امتزاج کی متقاضی ہے۔ اسلامی نظام حکومت نہ جمہوریت ہے نہ ملکیت نہ اشتراکیت ہے اور نہ تخبیا کر لیبسی (مذہبی حکومت) بلکہ ایک ایسا مرکب ہے۔ جو ان تمام کے محاسن سے متصف اور قبائح سے منزہ ہے۔"

"بلت بیضا پر ایک عمرانی نظریہ میں وہ لکھتے ہیں: "مذہب کو فلسفہ نظری بنانے کی کوشش کرنا مبری رائے میں بے سود محض بلکہ لغو اور مہمل ہے اس لئے کہ مذہب کا مقصد نہیں ہے کہ انسان بیٹھا ہوا زندگی کی حقیقت پر غور کیا کرے بلکہ اس کی اصلی غائیت یہ ہے کہ زندگی کی سطح کو بلند بیچ، بلند کرنے کے لئے ایک مربوط مناسب عمرانی نظام قائم کیا جائے مذہب



سیرتِ انسانی کا ایک نیا اسلوب یا نمونہ پیدا کر کے اس شخص کے اثر کے لحاظ سے جو اس سیرت کا منظر ہے اس نمونہ کو دنیا میں پھیلانا چاہتا ہے۔ اور اس طور پر چونکہ وہ ایک نئی دنیا کو نیست سے ہست کرتا ہے۔ لہذا، اس پر مابعد الطبیعیات کا اطلاق ہوتا ہے۔

مذہب کو محض مابعد الطبیعیات بنا دینا ایک طرح سے اس کو نشہ آور انیون بنا دینا ہے اور اسی لئے بدلتے ہوئے زمانے کے ساتھ اجتہاد کی ضرورت ہے۔ تاکہ اس زمانے کی خاص ضرورتوں کے لحاظ سے مذہبی قدروں کا انکشاف ہو، اپنے ایک مضمون ”ختم نبوت“ میں جمال الدین افغانی مفتی محمد عبدہ اور انیسویں اور بیسویں صدی کے اسلامی سیاسی مجتہدین کا ذکر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں انھوں نے دنیا ئے اسلام پر یقین مخصوص قوتوں کے خلاف بغاوت پیدا کرنے کے لئے اپنی پوری طاقت کو متحرک کر دیا۔

۱، ملائیتِ علما۔ ہمیشہ اسلام کے لئے ایک قوتِ عظیم کا سرچشمہ رہے لیکن صدیوں مرور کے بعد خاص کر زوالِ الجلاو کے زمانے سے وہ بے حد مدامت پرست بن گئے۔ اور آزادیِ اجتہاد یعنی قانونی امور میں آزاد رائے

فائز کرنا) کی مخالفت کرنے لگے، وہابی تحریک نے جو انیسویں صدی کے مصلحین اسلام کے لئے جو صلہ سبز و زرخیز، حقیقت ایک بغاوت تھی علماء کے ایسی جمود کے خلاف، پس انیسویں صدی کے مصلحین اسلام کا پہلا مقصد یہ تھا کہ عقاید کی جدید تفسیر کی جائے، اور بڑھتے ہوئے تجربے کی روشنی میں قانون کی جدید تفسیر کرنے کی آزادی حاصل کی جائے۔

۲) تصوف۔ مسلمانوں پر ایک ایسا تصوف مسلط تھا، جس نے حقائق سے آنکھیں بند کر لی تھیں، جس نے عوام کی قوتِ عمل کو ضعیف کر دیا تھا، اور ان کو ہر قسم کے توہم میں مبتلا کر رکھا تھا، تصوف اپنے اس اعلیٰ مرتبہ سے جہاں وہ روحانی تعلیم کی ایک قوت رکھتا تھا، نیچے گر کر عوام کی جہالت اور زور و عتقاوی سے فائدہ اٹھانے کا ذریعہ بن گیا تھا، اس نے تدریج غیر محسوس طریقہ پر مسلمانوں کی قوتِ ارادی کو کمزور اور اس قدر نرم کر دیا تھا کہ مسلمان اسلامی قانون کی سختی سے بچنے کی کوشش کرنے لگے تھے، انیسویں صدی کے مصلحین نے اس قسم کے تصوف کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا، اور مسلمانوں کو عصرِ جدید کی روشنی کی طرف دعوت دی یہ نہیں کہ یہ مصلحین مادہ پرست تھے، ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان اسلام کی اس رُوح سے آشنا ہو جائیں جو مادہ سے گریز کرنے کی بجائے اس کی تفسیر کی کوشش کرتی ہے۔

اس ملکیت۔ مسلمان سلاطین کی نظر اپنے خاندان کے مفاد پر جمی رہتی تھی اور اپنے اس مفاد کی حفاظت کے لئے وہ اپنے ملک کو بچنے میں پس و پیش نہیں کرتے تھے۔ سید جمال الدین افغانی کا مقصد خاص یہ تھا کہ مسلمانوں کو دنیا سے اسلام کے ان حالات کے خلاف بغاوت پر آمادہ کیا جائے، اسی اجتہادی نقطہ نظر سے اسلام اور مادیت کے واسطے کے متعلق اس مضمون میں آگے چل کر لکھتے ہیں: ”مادیت مذہب کے خلاف ایک بڑا حربہ ہے، لیکن ملا اور صفوی کے پیشروں کے استیصال کے لئے ایک مونڈا حربہ ہے، جو عملاً لوگوں کو اس غرض سے گرفتار حیرت کر دیتے ہیں، کہ ان کی جہالت اور خود اعتمادی سے فائدہ اٹھائیں، اسلام کی روح مادے کے قرب سے نہیں ڈرتی، قرآن کا ارشاد ہے کہ تمہارا دنیا میں جو حصہ ہے اُس کو نہ بھولو“؛

ملوکیت اور ملائیت دونوں کا مقصد عوام فریبی ہے،

خداوند! یہ بترے سناوہ دل بندے کی ہرجائیں

کہ درویشی بھی عیاری ہے۔ سلطانی بھی عیاری

ملا کے لئے جنت میں بھی کوئی مقام نہیں، اُسے حور و شرابِ طہور

بھی پسند نہیں آئیں گے، اُسے صرف جنت، کچ بھٹی اور تعصب سے  
غرض ہے؛

نہیں فردوس مقام جہل و قول و اقوال،  
بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی سرشت  
ہے بد آموزی اقوام و ملل کا اس کا،  
اور جنت میں نہ مسجد نہ کلیسا نہ کشت  
ملا کا مذہب سکونی اور غلامانہ ہے۔ اس میں اور اصلی مذہب،  
یعنی حرکی اور آزاد مذہب میں بڑا فرق ہے؛

یا وسعت افلاک میں تکبیر مسلسل !  
یا خاک کی آغوش میں تسبیح و مناجات  
وہ مذہب مردانِ خود آگاہ و خداست،  
یہ مذہب ملا جمادات و نباتات

ملائیت نے مذہب کو غلامی کے آئین کے مطابق ڈھالا ہے غلامانہ  
اجتناد نے مذہب میں زبردستی ان تمام بہانوں اور جیلوں کا جواز،  
ڈھونڈا ہے جن کی وجہ سے ایک انسان دوسرے انسان کو ایک طبقہ  
دوسرے طبقے کو ایک ملک دوسرے ملک کو غلام بنا سکے، اور غلام  
راضی برضا ہے؛؛؛

حلقہ شوق میں وہ جراتِ اندیشہ کہاں

آہ! محکومی و نقایسہ و زوال، تحقیق،

خود بدلتے نہیں قرآن کو بدل دینے میں

ہوئے کس درجہ فقہانِ حرم بے توفیق

ان غلاموں کا یہ مسلک ہے کہ ناقص ہے کتاب

کہ سکھاتی نہیں مومن کو غلامی کے طریق،

”ملا مومن کا فرگر۔ یعنی حقیقی مومن یا انسانِ کامل کی قطعی حد ہے اس

کا سب سے بڑا کام تکفیر ہے۔ عالمِ قرآنی اس لئے ہماری سمجھ میں نہیں

آتا کہ تنگ نظری کی وجہ سے ملا نہ خود قرآن کے معنی سمجھ سکتا ہے،

نہ اس کا روادار ہے۔ کہ دوسرے صحیح معنی سمجھ سکیں۔ اگر مردِ مومن یا مردِ

فیض کا کام جمہور کی رہنمائی ہے۔ تو ملا کا کام جمہور کو سیدھے راستے سے

گمراہ کرنا ہے۔ مومن کا پیغام آزادی و جبروت ہے۔ ملا کی تلقین غلامی

اور پستی ہے؛

دینِ حق از کافری آسمانِ راست      زانکہ ملا مومن کا فرگر است

از شکرِ فیہائے آں قرآنِ فروش      ویدہ ام روح الا میں ملا درخش

کم نگاہ و کورِ ذوق و ہرزہ گرد      ملت از قاتل و اقلش فرد فرد

دینِ کافر کیو و تدبیرِ جہاد  
دینِ ملاحی فی سبیل اللہ فساد

یہ ملائیت کی کراہت یا ابلیس خاکی کا سب سے بڑا کارنامہ ہے کہ  
جائے اشتراکی اسلام کے حصول کے آج مسلمان اُن روایات اور مباحثات میں  
الگ ہوا ہے جن سے کچھ حاصل نہیں ہے :

توڑ ڈالیں جس کی تکبیریں طلسمِ شمش جہانت  
ہو نہ روشن اُس خدا اندیش کی تائیکِ راست  
ابنِ مریم سرگیا یا زندہ جاوید ہے  
ہیں صفاتِ ذاتِ حق سے جدا یا عینِ ذاتِ  
آفے والے سے مسیح نامی مفقود ہے  
یا مجدد جس میں ہوں فرزندِ مریم کے صفات  
ہیں کلامِ اللہ کے الفاظِ حادث یا قدیم  
امتِ مرحوم کی ہے کس عقیدے میں نجات  
کیا مسلمان کے لئے کافی نہیں اس دور میں  
یہ الہیات کے نریشے ہوئے کائنات و مناسبات  
تم اُسے بیگانہ رکھو عالمِ کردار سے  
تا بساطِ زندگی میں اس کے سب مہرے ہوں ثابت

ہے وہی شہر و نقوٹ اس کے حق میں خوب تر

جو چھپا دے اس کی آنکھوں سے نما شائے حیات

ابلیس کی مجلس شوریٰ کے اس بے مثل مکہ طے میں اقبال نے ان تمام  
مباحث و مسائل کو بیک جنبش قلم رو کیا ہے۔ جن میں اسلامی علما و مفکرین  
عبداللہ مشغول رہے۔ اور اس لئے اسلام کے سب سے بڑے مفقود یعنی  
احتساب و سنجیدہ کائنات سے غافل رہے۔ نقوٹ، علم کلام اعتزال  
روایتی اجتہاد سب کو اقبال نے فسخ قرار دیا ہے۔ یہاں تک کہ ماموں الرشید  
اور امام حنبلی کی وہ لڑائی جس میں قرآن کے الفاظ کے حدود یا قدم پر بحث  
تھی، موضوع بحث کے لئے نہیں بلکہ ایک سچے فقیر کی آزادی گفتار اور  
اخلاص اور صداقت کی وجہ سے یادگار ہے، بالکل اسی طرح جیسے امام مجدد  
الف ثانی کا یہ واقعہ کہ انہوں نے جہانگیر کے آگے سر نہیں جھکایا

۔ جاتے ان تمام الہیاتی مباحث و مسائل کے اقبال نے مذہب کی حد تک  
علم کے صرف و ذوالرح کو تسلیم کیا ہے، اکیس تو کتاب یا مذہب کا وجہ تہ  
جو بطور وحی نازل ہوا ہے، اور دوسرے حکمت یعنی عشق و عقل دونوں کے  
دریچے احتساب کائنات ہیں

برگشت بازار کتاب و حکمت است

ایں دو قوت است بارگشت است



اں فتوحاتِ جہانِ ذوق و شوق !  
 ایں فتوحاتِ جہانِ تخت و فوق  
 ہر دو عالمِ خداے لایزال  
 مونسِ را اں جمال است ایں جہدال

جاوید نامہ میں جب زندہ رود "حقور" میں پہنچتا ہے اور جمال اور  
 جلال دونوں تجلیاں اس پر شکست ہوتی ہیں تو اس مقام پر بحر بہ وحدانی  
 یا محض روحانی یا کیفی نہیں ہے، ذاتِ حق کی تجلی جمال اور تجلی جلال دونوں سے  
 وہ انقلاب کا پیغام کتنا ہے اور یہ پیغام سیما ہی بھی ہے۔

جمال ازلی بھی ہمیشہ انقلاب کے عالم میں ہے۔

غرقِ بودم در تماشاے جمال

ہر زمان در انقلاب و لایزال

جمال ازلی کا زندہ رود "فنا" یا تو من شدم تو من شدی یا انا الحق کی  
 کیفیت یا جذبے میں مشاہدہ نہیں کرتا۔ وہ سب سے پہلے جمال ازلی سے  
 اس تیرہ خاکدان میں انسان کے انسان پر ظلم، طبقاتی ماموری، معاشی لوٹ  
 کھسوٹ، ملوکیت، ملائیت، سرمایہ داری اور اس کی تمام لختوں کا ذکر  
 بڑی شوخی سے کرتا ہے۔

غالبان غرقِ اندور عیش و طرب کا یہ غلو یاں شہرِ روزِ شنب

از ملکیتِ جهان تو خراب تیرہ شدہ استین آفتاب  
چار مرگِ اندھے ہیں میر میر سود خوار و والی و تلا و پیر

ایں جنسِ عالم تجا شایانِ لست  
آب و گلی داغے کر بردا مانِ لست

اس کے جواب میں جمالِ ازلی اُسے تلقین کرتا ہے کہ آفرینش کیا چیز  
ہے، اپنے آپ کو دوسرے پر ظاہر کرنا، زندگی فنا اور بقا دونوں کی پابند  
ہے، اگر تو زندہ ہے تو مشائق بن۔ اور جب تو مشائق بنے گا تو خالق  
بھی بنے گا۔ میری طرح ایک عالم کا مالک اور آفاقیں اگر تجھے یہ عالم پسند  
نہیں آتا تو اسے دھم برہم کر دے اور اپنے صنمیر کے مطابق ایک نئے  
عالم کی تشکیل کر نئی تخلیق آزادی کی بھی سب سے بڑی صفت ہے اور  
ایمان کی بھی، اپنا تقدیر آپ بن اپنا جہان آپ پیدا کر۔

زندہ ہشتاق شو، خلاق شو ہم چو ماگیر زندہ آفاق شو  
در شکن اس را کہ ناید سازگار از صنمیر خود دیگر عالم بیار  
بندہ آزاد را آید گراں ز سین اندر جہان دیگران  
ہر کہ اور اوقاتِ تخلیق نیست پیش جاسز کا فرزندِ نیست  
مرد حق برندہ چون شیرانش خود جہان خویش را تقدیر باش  
جلی بزار جس کی کیفیتِ مہراج کی سی ہے، اُس سے جو نوائے سوزناک

ملکتی ہے، اس کا پیغام ایک اور صرف ایک ہے۔ انسان بن انسانیت  
سیکھ،

زندگی بخشن آرا و نگہدارِ خود است  
لے کہ در قافلہ بے ہمہ شو! ہمہ رو  
نور و زندہ نواز مہرِ منیر آندہ  
آپنچاں زی کہ بہر قدہ رسانی پر تو!

تجلی جمال کے پیغام میں جلالی شان ہے۔ تجلی جلال کا پیغام جمالی ہے  
یہ لا اور الہ کی آمیزش ہے۔ اُن کے باہمی ربط سے اسلامی اشتعالیت  
کی تکمیل ہوتی ہے، الہ میں ساری وحدانیت مضمون ہے اور الہ میں ساری  
مشائیت، من کی دنیا یعنی سرمایہ داری اور کم و سود کی دنیا کی نفی  
لا یعنی دہری اشتعالی انقلاب سے بھی ہوتی ہے، مگر اس کی پہلی نفی اسی  
صورت میں ہو سکتی ہے کہ لا کے ساتھ لا یعنی وحدانی انقلاب کو بھی شارح  
کر لیا جائے۔ الہ میں من کی دنیا مضمون ہے، غلامی ایک ایسی لعنت  
ہے جس میں نہ من کی دنیا باقی رہتی ہے نہ تن کی دنیا۔

من کی دنیا؛ من کی دنیا سود و مستی و جذبہ تنوع  
تن کی دنیا؛ تن کی دنیا سود و سودا، مکرو فن

من کی دولت ہاتھ آتی ہے تو چپ جاتی ہیں  
 من کی دولت چھاؤں ہے، آتا ہے دھن، جاتا ہر دھن  
 من کی دنیا میں نہ پایا میں نے سترنگی کا راج  
 من کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہن  
 پانی پانی کر گئی مجھ کو تسندر کی یہ بات  
 تو جھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا نہ تن

ہم اقبال کے عالم قرآنی یا اسلامی مملکت کے نظام  
**مذہب اسلام** کا ذکر کر چکے ہیں، اس اسلامی اشتراکی مملکت کی  
 مذہبیت کا تصور اقبال نے کسی جگہ باندھا ہے۔ یہ ایک طرح کی اٹوپائی اشتراکی  
 مملکت کا ذکر معلوم ہوتا ہے۔ مذہبیت اسلام کے اقتصادوی استداریہ

ہیں۔

نہ اس میں عہد رواں کی حیا سے بیزاری  
 نہ اس میں عہد کہن کے فنا نہ و انشوں  
 حقائق ابدی پر اسس ہے اس کی  
 یہ زندگی ہے نہیں ہے طلسم افلاطون  
 عناصر اس کے ہیں روح القدس کا فذِ جلال  
 عجم کا حسنِ طبیعت، عرب کا سوزِ دروں

مدنیت اسلام میں سرمایہ داروں کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے  
 اے شیخ امیروں کو مسجد سے نکلواؤ

ہے ان کی نمازوں سے محراب ترش ابرو

جاوید نامہ میں فلکِ میخ پر جس شہر مرعین کا ذکر ہے، وہ بڑی حد تک  
 ایک طرح کا اسلامی اشتراکی اٹھ پایا ہے، وہاں کے باشندے ایسی زندگی  
 بسر کرتے ہیں، جو اقبال کے نزدیک اسلام کی اقتصادوی تعلیم کا مقصد  
 ہے، ان کی زندگی سادہ اور فطری ہے۔ طبیعی علوم میں انہوں نے اتنی  
 ترقی کی ہے کہ وہ مسجد کی شاعروں کو گرفتار کر چکے ہیں، ان کے  
 نزدیک علم و ہنر کا مقصد خدمتِ خلق ہے، وہاں زیرِ مبادل اور روپیہ  
 پیسہ کا رواج نہیں، مرعین میں اشتراکی ملکیت کے برعکس کارخانے بالکل  
 نہیں۔ یہ وہ رومانوی تصور ہے جو بلیک سیمپل ٹبلر اور ڈمی ایچ لارنس  
 کے یہاں بھی ملتا ہے (دہقان وہاں اپنی بھیتی کا آپ مالک ہے۔ وہاں  
 نہ فرجیں ہیں نہ فرجی مصارف، وہاں صحافت کا کام جھوٹا پروپاگنڈا نہیں۔  
 اور بیکاری و افلاس کے وہ نظارے کہیں نظر نہیں آتے، جو یورپ کی شہری  
 زندگی کا بڑا بدنا داغ ہیں۔ شہرِ مرعین کی مدنیت کی تعریف یوں کی ہے کہ

ساکنانِش، زسخن شیریں چو نوش

خوب روئے و نرم خوئے و سادہ پوش

خدمت آمد، مقصد علم و تہنہ  
 کار با راکس نمی سجد بہ زر  
 کس ز دینار و درم آگاہ نیست  
 این بتاں را در حرمہا راہ نیست  
 بطبیعت دیو ماکشیں چیرہ نیست  
 آسمانہا از و خاں ہائیںہ نیست  
 سخت کش و ہتھاں، چراغش روشن است  
 از ہباب دہ خدایان امین است  
 کشت و کاوش بے نزاع آب جوست  
 حاصلش بے شرکت غیرے از دست  
 اندراں عالم نہ لشکر نے قشوں  
 نے کے روزی خورد از کشت خون  
 نے قلم در مرغین گیر و مرغ  
 از فن تحریر و تشبیر دروغ  
 بے بازاراں ز بیکاراں خسروش  
 نے صدائے گدایاں در و گوش

قصہ مختصر بقول حکیم مرتضیٰ

کس دریں جا سائی مجھ کو نیست

عبداللہ مولا ، حاکم و محکوم نیست

شہر مرغین میں حقیقی سماجی راحت اس وجہ سے ہے کہ حکیم مرنجی کے مطابق وہاں کا قانون یہ ہے کہ زمین اور سایہ خدا کی ملکیت ہے ، انسان اجتماعی طور پر اس سے فیض حاصل کر سکتا ہے ، لیکن انسان اس کو اپنی ملکیت بنا کے کسی اور انسان کو اپنا معاشی غلام نہیں بنا سکتا ، حکیم مرنجی ، زندہ کو اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قانون سمجھتا ہے ۔

ہم چناں این بادو خاکشابر و کشت

باغ و راغ و کاخ و کوئے و نگ و خشت

اے کہ می گوئی متاعِ مازِ ماست

مرو نماں این ہمسہ ملکِ خداست

کس امانت یا بکارِ خود و بند و

اے خوش آں کہ ملکِ حق با حق سپرد

ملکِ یزداں را بہ یزداں باز دہ

تا ز کارِ خویش بکشائی گرہ

زیرِ گردوں مفت و مسکینی چہ است ؟

آنچہ از مولا ست می گوئی ز ماست



الارض للشدک ترجمہ اگر جدید اصطلاحوں میں کیا جائے تو اس کے کم و بیش یہی معنی ہیں کہ تمام ذرائع پیداوار اجتماع کی ملکیت ہوں نہ کہ کسی فرد کے۔

اقبال کے اسلامی اشتراکیت کے تصور میں یقیناً کسی قدر ابہام ہے اور بہت سی کڑیاں مربوط نہیں ہیں، مذہبی حسیت اور کسی اشتراکیت میں جو التزامی ربط انہوں نے پیدا کیا ہے، اس میں بھی خالص منطقی نقطہ نظر سے کسی طرح کے اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں، لیکن اقبال کے ان تصورات سے چند بڑے اہم عملی نتیجے بھی نکلتے ہیں، جو بحیثیت مجموعی بنی ذریعہ ان کے لئے فائدہ مند ہیں، اقبال سے پہلے کسی اور نے نظریہ اور اجتہاد کی روشنی میں اس حقیقت کو نہ محسوس کیا تھا، اور محسوس کر لیا کہ مارکسی اشتراکیت اور اسلام معاشی نظام کی حد تک ایک دوسرے سے اس قدر قریب ہیں۔ دوسرے یہ کہ ابالیشیا کے اسلامی ممالک میں بیداری کی لہر دوڑ رہی ہے اور جمہوری تحریکیں زور پکڑ رہی ہیں اقبال نے ان پر یہ واضح کر دیا ہے کہ اگر انہیں اسلامی نظام بھی باقی رکھنا ہے تو اپنے معاشی نظام کو اشتراکی جمہوریت کی بنا پر نشوونما دینا ہوگا۔

## حقی خودارادیت، حقی خودارادیت کا اشتہالی نظریہ

جوشوا کینوٹز نے اپنی کتاب "صحیح سمرقند" میں ایک جگہ لکھا ہے: "اور  
لنین نے اس مسئلے پر سا لہا سال تک کام کیا، سو مختلف مقامات پر مضمونوں میں  
زاداریوں میں تحریکوں میں لنین ہمیشہ اس پر جھگڑا ہے کہ قومی خودارادیت کے  
ٹھیک ہی معنی ہیں جن کا اُسے دعوئے ہے — ہر قوم کو اس کا اختیار  
کہ وہ اپنی سیاسی، معاشی اور تمدنی زندگی کی خود تشکیل کرے۔ وہ اشتراکی  
جہت پرست پسندوں میں سے ان میں زاد کا جم کو مقابلہ کرتا رہا جو یہ سمجھتے تھے  
کہ قومی خودارادیت، کو عوام کی زندگی کے محض تمدنی یا محض معاشی پہلوؤں  
کی حد تک محدود رکھنا چاہیے، اور اگر لنین کے تصور کو اس کے منطقی  
نتیجے تک پہنچا یا جائے تو مزدور طبقے کے بین الاقوامی جذبات سے سرومہری  
برتنا ہوگا، اور یہ بین الاقوامی انقلابی تحریکات میں شادیاں یا وطن پرستانہ  
رجحانات کو داخل کرنا ہوگا، لیکن لنین کو ہمیشہ اصرار رہا کہ حقی خودارادیت  
کا مفہوم ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ایک قوم یا اجتماع کو اس کا حقی  
حاصل ہے کہ وہ اجنبی قومی اجتماعات سے الگ ہو سکیں۔ یہ حقی کہ وہ ایک  
آزاد قومی مملکت بنا سکیں"

مشرق کے باشندوں کی یونیورسٹی کے سیاسی فرائض میں وسط ایشیا

کی شوروی جمہوری ملکوں کے عبوری دور میں تمدنی خودارادیت کے سوال پر اشتمالین کی رائے یہ ہے :-

”لیکن قومی تمدن کیا ہے؟ ہم کس طرح قومی تمدن کو پرولتاری تمدن سے ہم آہنگ بنا سکتے ہیں؟ ... کیا یہ ایک ناممکن رسائی تصناد نہیں؟ نہیں ہرگز نہیں، ہم اب پرولتاری تمدن کی تعمیر کر رہے ہیں۔ یہ بالکل صحیح ہے، لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ پرولتاری تمدن جو باعتبار مافیہ اشتراکی ہے، ان مختلف قوموں کے باشندوں میں جو اشتراکی تعمیر کے کام میں شامل ہو گئے ہیں، مختلف طریقے اور مختلف ذرائع اظہار اختیار کرتا ہے اور یہ ان کی زبان یا مقامی رسم و راج کے اعتبار سے جس انسانی تمدن کی طرف اشتراکیت قدم اٹھا رہی ہے، وہ باعتبار موضوع اور مافیہ اشتراکی ہے اور بہ اعتبار وضع قومی پرولتاری تمدن، قومی تمدن کی تیسخ نہیں کرتا، بلکہ اسے موضوع اور معنی عطا کرتا ہے، اسی طرح قومی تمدن پرولتاری تمدن کی تیسخ نہیں کرتا، بلکہ اسے شکل اور صورت بخشتا ہے۔“

۱۹۲۰ء میں جب حق خودارادیت اور ہندوستان | کہ ہندوستان کی توجہ گول میز کانفرنسیوں پر منعطف تھی اور ہندوستان کی سیاسی گتھیاں کسی

طرح حل ہونے میں نہ آتی تھیں اقبال نے ہندوستان کا سیاسی حل یہ پیش کیا کہ حق خود ارادیت کو اندرونی طور پر ہندوستان کے باشندوں پر منطبق کیا جائے، اور وہ اس طرح کہ ہندوستان میں مسلمانوں کو ایک قوم سمجھا جائے اور بحیثیت قوم اس علاقے میں جہاں ان کی اکثریت ہے، انہیں آزاد دیا دی جائے، تقریباً بیس سال سے یہ مسئلہ جسے کچھ عرصے بعد کشمیر کے ایک ذرا بہکے ہوئے سے جو شیعہ نوجوان رحمت علی نے پاکستان کے مسئلے کا نام دیا، ہندوستان کی سیاست کا اہم ترین سوال بن گیا ہے فلسفیانہ حد تک اقبال کے لئے ایک بڑی مشکل تھی، وہ جزائی وطن پرستی کی مخالفت کرتے آئے تھے، کس طرح وہ مسلمانوں کے لئے ایک جداگانہ "وطن" کا مطالبہ کر سکتے تھے، اس کی ترجیح انہوں نے یہ کی ہے کہ یہ وطن نہیں بلکہ محض ایک طرح کا مرکز محسوس ہے، جو مکان میں واقع ہے اور جہاں حکومت الہی کو راج دینے کا امکان پیدا ہو سکتا ہے۔

چنانچہ اس خطبہ صدارت میں جو انہوں نے ۱۹۳۱ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے تالیخی اجلاس میں دیا وہ پہلے اسی نقطہ کی وضاحت کرتے ہیں "اسلام میں خدا اور کائنات، روح اور مادہ، مجید اور ریاست، ایک دوسرے سے عینوی طور پر مربوط ہیں۔ انسان کسی دنیا کا باشندہ نہیں جو کسی روحانی دنیا کی تلاش میں، جو کہیں اور واقع ہے، ترک کر دی

جائے۔ اسلام کے نزدیک مادہ وہ زوج ہے، جو زمان و مکان میں اپنی تشکیل کرتا ہے۔“

خطبہ مداریت میں آگے چل کے وہ پھر اپنا اقبال دہرائے ہیں، کہ انہیں اعتماد ہے کہ وہ جغرافی وطن پرستی سے انسان کے تصور کو نجات بخشنے گا، اس لئے محب وہ ہندوستان کے شمال مغربی حصے میں ایک علیحدہ اسلامی مملکت کے قیام کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا مقصد کسی جغرافی مملکت کی تشکیل نہیں بلکہ ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے ایک خطہ زمین کی تلاش ہے۔ جہاں وہ اپنے تمدنی اور مذہبی حق خود را ادا کرتے ہوں۔

اُس کے بعد اقبال نے وہ مشہور و

معروف بحث چھیڑ دی ہے جس

### دو قوموں کا نظریہ

سے دو قوموں کا نظریہ پیدا ہوتا ہے جس کی مزید وضاحت ڈاکٹر ابیدار نے کی ہے۔ مگر جو اشتہاویوں کے لئے قابل قبول نہیں اقبال نے قوم کے تصور کو ریٹان سے اختہ کیا ہے، اور ڈاکٹر امینڈ نے بھی اس نظریے کو ریٹان ہی سے تفصیلی طور پر اختہ کر کے ہندوستانی سیاست پر منطبق کیا ہے؛

اقبال نے اپنی بحث کی بنیاد ریٹان کے اس قول پر رکھی ہے انسان

نہ نسل کا غلام بن سکتا ہے، نہ مذہب کا نہ دیباؤں کے بہاؤ کی سمت  
کا نہ پہاڑوں کے سلسلوں کے رُخ کا انسانوں کا ایک بہت بڑا غافل اور  
گرم دل اجتماع ایک اخلاقی شعور کی تخلیق کرتا ہے، جسے قوم کہتے ہیں۔

رینان کے نزدیک قومیت کا انحصار نسل پر نہیں ہو سکتا۔ اور یہاں  
وہ بالکل اقبال کے اسلامی تصورات کا ہم نوا ہے۔ نسل کو قوم سے خلط ملط  
نہیں کرنا چاہیئے حقیقت تو یہ ہے کہ کوئی نسل خالی نہیں، اگر سیاست  
کا مدار انسانی نفسیاتی تجزیئے پر رکھا جائے۔ تو یہ اسے ایک دو غلے  
سے ہوئے پر سوار کرا دینے کے مترادف ہوگا، .... نسلی واقعات،  
اگرچہ کہ شروع شروع میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں، لیکن اُن کا مستقل رُجح  
اپنی اہمیت کو کھوئے جانے کا ہے، انسانی تاریخ انہی حیوانیات سے  
بنیادی طور پر مختلف ہے۔

رینان نے آگے چل کے بحث کی ہے کہ زمان کو بھی قومیت کا واحد  
معیار نہیں قرار دیا جاسکتا ہے۔ وہ لکھتا ہے۔ ”زمان نئے سرے سے  
ملاپ کی دعوت دیتی ہے۔ زبردستی ملاپ نہیں کراتی۔ ممالک متحدہ امریکہ  
اور انگلستان ہسپانوی امریکہ اور ہسپانیہ دی زبانیں بولتے ہیں، مگر واحد  
قومی نہیں، اس کے برعکس سوئٹزرلینڈ میں جس کے استحکام کا باعث  
یہ امر ہے کہ اس کے مختلف حصوں نے اسے رضا مندی سے مل سکے،

ایک ملک بنایا ہے۔ "تین یا چار زبانیں بولی جاتی ہیں، انسان میں کوئی چیز ایسی ہے جو زبان سے بلند و برتر ہے۔۔۔ قوتِ ارادی۔ باوجودیکہ سرسٹریلینڈ میں کئی زبانیں بولی جاتی ہیں، اتحاد کے لئے اس کی قوتِ ارادی زبان کی یکسانی کے مقلد کہیں زیادہ اہم حقیقت ہے۔ اور زبان کی یکسانی تو اکثر زبردستی اور جور سے بھی عاید کی جاتی ہے۔"

تعمدہ مختصر ایک پوری بھیت اجتماعہ انسانیت کی قوتِ ارادی ہی۔ ریٹان کے نزدیک "قومیت" اور قومی خود ارادیت کی جہان ہے اس لحاظ سے ملک یا جغرافی خطہ بھی دو مختلف قوتِ ارادی رکھنے والے، گروہوں کو ایک قوم نہیں بنا سکتا،

"نسل کی طرح زمین بھی قوم کی تعمیر نہیں کر سکتی۔ زمین تو صرف جنگ اور محنت کے لئے میدان فراہم کرتی ہے۔ لیکن انسان روح فراہم کرتا ہے۔ اس مقدس چیز کی تعمیر میں جس کو انسانوں کا ایک گروہ یا اجتماع کہتے ہیں۔ انسان ہی سب کچھ ہے۔ مادی نوعیت کی کوئی اور شے اس کے لئے کافی بالذات نہیں۔"

آگے چل کے ریٹان نے تشریح کی ہے۔ کہ قوم کیا شے ہے۔ "قوم ایک زندہ روح ہے۔ دو چیزیں جو دراصل ایک ہیں اس روح اس روحانی اصول کی عناصر ہیں ان میں سے ایک مافی ہے، اور دوسرا حال



ان میں سے ایک تو یادوں اور یادگاروں کی میراث ہے جو افرادِ قوم میں باہم مشترک ہو۔ دوسری یہ واقعی رفا مندی اور خواہش ہے کہ افرادِ قوم ایک ساتھ زندگی بسر کریں، اور جو ناقابلِ تقسیم میراث انہیں ملی ہے اسے شایانِ شان طور پر محفوظ رکھیں، آدمی فی البدیہ طور پر کوئی کام نہیں کرتا فرد کی طرح قوم بھی مساعی قربانیوں اور عقیدت کے ایک طویل مافی کی، پیداوار ہوتی ہے۔ اجداد پرستی اسی لئے اور بھی جائز ہے۔ کیونکہ حال سے اجداد ہی نے ہمیں وہ بنایا ہے جو ہم ہیں۔ شجائے عائد ماضی، بڑے افرادِ شوکت..... میرا مطلب ہے حقیقی قسم کی شوکت۔..... ان سے وہ اقتصادی سرمایہ بنتا ہے جس پر قومی تصور کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے۔ ماضی میں مشترک عظمتیں حال میں مشترک فوٹ ارادی باہم بڑے بڑے کاموں کو کر چکنا، اور ایسے ہی کاموں کو پھر سے کرنے کا ارادہ ہے۔... یہ کسی اجتماعِ انسانی کی تشکیل کے بنیادی شرائط ہیں، ہم نے اپنی رفا و رغبت سے جتنی قربانیاں کی ہیں، جتنا درد اور جتنی مصیبت برداشت کی ہے، اُسی، تناسب سے ہم کسی شے سے محبت بھی کرتے ہیں۔ ہم اُس مکان سے محبت کرتے ہیں جو ہم نے بنایا ہے۔ اور جو ہم اپنے وارث کو دے جائیں گے، اسپارٹا کا بھجن کہ ہم وہ ہیں جو تم تھے۔ ہم وہ ہوں گے جو تم ہو۔ سادگی کے ساتھ ہر ملک کا قومی ترانہ دہراتا ہے۔“

اقبال نے حزم و احتیاط کے ساتھ لیکن ڈاکٹر امبیڈکر نے غیر مبہم اور فدا  
ورثت لہجے میں ریناں کے اسی تصور سے ہندوستان کی سیاست میں  
دو قوموں کا نظریہ اخذ کیا ہے، دونوں قوموں کا نظریہ ہندوستان کی اشدالی  
جماعت کے لئے قابل قبول نہیں، اسٹالین نے اپنے مضمون ”مارکیت،  
اور قومی مسئلہ“ میں ”قوم“ کی جو تعریف کی ہے وہ ذرا مختلف ہے، ”قوم  
تاریخی طور پر نشوونما پائی ہوئی زبان سرزمین معاشی زندگی اور نفسیاتی  
تعمیر کی ایک ایسی مستحکم جمیعت ہے۔ جو تمدن کی جمیعت میں اپنے آپ کو  
ظاہر کرے“

اسٹالین کو اصرار ہے کہ جب یہ تمام خصوصیات د زبان سرزمین،  
معاشی زندگی نفسیاتی زندگی جمع ہوں تب ہی کوئی جمیعت قوم کہلانے کی  
مستحق ہے۔ اسی لئے اسٹالین نے ایشیہ نگر اور باور کے نظریوں کو رد کیا  
جنہوں نے قومی کردار یا صفات کو قوم کی واحد صفت قرار دیا ہے  
دراصل ایشیہ نگر اور باور کا نقطہ نظر ریناں سے بہت قریب ہے  
اور اس طرح اسٹالین اور ریناں کے تصورات میں تضاد ہے،

اقبال کا تصور قومیت ریناں کے نظریے پر مبنی ہے۔ اور اس  
کو وہ ہندوستانی سیاست پر منطبق کرتے ہیں اقبال کے نزدیک زبان  
اور سرزمین کو کسی قوم کی تعمیر بالمشکیل میں بنیادی طور پر کوئی دخل نہیں،

دو قوموں کے نظریے سے ہندوستان کے سیاسی نفاق کا تجزیہ  
 اقبال نے اپنے ۱۹۳۱ء کے خطبہ صدارت میں یوں کیا ہے :-  
 ”تجربہ بتلاتا ہے کہ ہندوستان کے مختلف مذاہب اور مختلف  
 جاتوں میں اس قسم کا کوئی رجمان موجود نہیں کہ وہ اپنی انفرادی حیثیت  
 کو ترک کر کے ایک وسیع جماعت کی صورت اختیار کر لیں۔ ہر گروہ  
 اور ہر مجموعہ مضطرب ہے، اس کی ہیئت اجتماعیہ قائم رہے، لہذا اس  
 قسم کا اخلاقی شعور جو رہنما کے لئے کسی قوم کی تخلیق کے لئے ناگزیر ہے  
 ایک ایسی عظیم قربانی کا طالب ہے، جس کے لئے ہندوستان کی کوئی جماعت  
 تیار نہیں۔ تو ہم ہند کا اتحاد ان تمام جماعتوں کی نفی میں نہیں بلکہ ان  
 کے تعاون و اشتراک اور ہم آہنگی پر مبنی ہے۔ صحیح تدبیر کا تقاضا ہے  
 کہ ہم حقائق کا خواہ وہ کیسے ہی ناخوشگوار کیوں نہ ہوں اعتراف کریں  
 حصول مقاصد کی عملی راہ یہ نہیں ہے، کہ ایک ایسی حالت کو فرض  
 کر لیا جائے، جو واقعتاً موجود نہ ہو۔ ہمارا طریق کار یہ ہونا چاہیے کہ ہم  
 واقعات کی تکذیب کی بجائے ان سے جہاں تک ہو سکے فائدہ اٹھانے  
 کی کوشش کریں۔ میری رائے میں ہندوستان اور ایشیا کی قسمت

---

۱۔ ترجمے کے الفاظ مذکور نیازی صاحب کے ہیں معنائیں اقبال ص ۱۱۵ ۱۱۶

صرف اس بات پر مبنی ہے، کہ ہم قومیتِ ہند کا ارتقا و اسی اصول پر قائم کریں، اگر ہم ہندوستان کو چھوٹا سا ایشیا قرار دیں تو غیر مناسب نہ ہوگا، اہل ہند کا ایک حصہ اپنی تہذیب و تمدن کے اعتبار سے مشرقی، اقوام سے مشابہہ ہے، لیکن اس کا دوسرا حصہ اُن قوموں سے ملتا جلتا ہے جو مغربی اور وسطی ایشیا میں آباد ہیں، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر ہندوستان کے اندر اشتراک و تعاون کی کوئی مؤثر راہ نکل آئی تو اس سے نہ صرف اس قدیم ملک میں جو اپنے باشندوں کی کسی طبعی خرابی کی وجہ سے نہیں، بلکہ محض اپنی جغرافیائی حیثیت کے باعث ایک عرصہ دراز سے معائب و فتن کا تختہ مشق بن رہا ہے، صلح و اشتی قائم ہو جائے گی بلکہ اس کے ساتھ ہی تمام ایشیا کا سیاسی عقدہ بھی حل ہو جائے گا؛

”بایں ہمہ یہ امر کس قدر انسوس ناک ہے کہ اب تک ہم نے باہمی تعاون و اشتراک کی جس قدر کوششیں کی ہیں سب ناکام ثابت ہوئی ہیں تو ال یہ ہے کہ ہماری ناکامی کا باعث کیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ شاید ہمیں ایک دوسرے کی نیوٹوں پر اعتماد نہیں، اور باطناً ہم تغلب و اقتدار کے، خواہش مند ہیں، . . . . . جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے۔ مجھ پر اعلان کرنے میں مطمئن تامل نہیں کہ اگر فرقہ وارانہ امور کے ایک مستقل اور پائیدار تصفیے کے اس بنیادی اصول کو تسلیم کر لیا جائے کہ مسلمانان ہندوستان کو اپنی



ملک میں بحیثیت ایک تمدنی قوت کے جب ہی زندہ رہ سکتا ہے کہ وہ ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کر لے،

قصبہ مختصر اقبال کے نزدیک ہندوستان کا مسئلہ قومی نہیں بلکہ بین الاقوامی ہے۔ ہندوستان میں بہت سی ملتیں آباد ہیں، اور ان میں سے دو بڑی قوموں ہندو اور مسلمان کے لئے جداگانہ حق خود ارادیت ضروری ہے۔ اقبال کے خطوط کے دیباچے کو محمد علی جناح نے ان الفاظ پر ختم کیا ہے ”اُن کے اقبال کے خیالات حقیقی طور پر میرے اپنے خیالات سے ہم آہنگی رکھتے تھے“ اور بالآخر میں بھی بڑی احتیاط تجزیے اور ہندوستان کے، دستوری مسائل کے مطالعے کے بعد اسی نتیجے پر پہنچا، یہ نتیجہ مسلم ہندوستان کے اس اجتماعی ارادے میں وقت پر ظاہر ہوا جو آل انڈیا مسلم لیگ کے لاہور رزلوشن یا جیسا کہ وہ عام طور پر مشہور ہے ”پاکستان رزلوشن“ میں موجود ہے۔ اور جو ۳۲ مارچ ۱۹۴۷ء کو پاس کیا گیا“

اس رزلوشن کا تیسرا پارہ یہ تھا:-

”طے پایا کہ آل انڈیا مسلم لیگ کے اس سالانہ جلسے کی یہ قطعی رائے ہے کہ کوئی دستوری تجویز اس ملک میں اس وقت تک قابل عمل اور مسلمانوں کے لئے قابل تسلیم نہیں ہو سکتی جب تک اُسے مندرجہ ذیل بنیادی اصول کی بنیاد پر مرتب نہ کیا جائے :- یہ کہ ایسی باہم ملحق جنرانی اکائیوں کو منطوقوں،

میں تقسیم کر دیا جائے، اور علاقوں اور سرحدوں کی ضروری تبدیلی کے ساتھ ان منطقوں کی اس طرح تشکیل کی جائے کہ وہ علاقے جن میں مسلمانوں کی اکثریت ہے، مثلاً ہندوستان کے شمال مغربی اور مشرقی علاقے، آزاد مملکتوں میں یکجا کر دیئے جائیں جن میں شامل اکائیاں خود مختار اور آزاد رہیں گی،

یہ رزلویشن جو ۱۹۴۷ء میں آل انڈیا مسلم لیگ نے پاس کیا بڑی حد تک اس تجربہ پر مبنی تھا، جو انبال نے ۱۹۳۷ء میں اپنے خطبہٴ صدارت میں پیش کی تھی، اور جیسے مسلم لیگ نے اس وقت منظور نہیں کیا تھا، فرق صرف اتنا ہے کہ اب مسلم لیگ نے بنگال اور آسام کے مسلمانوں کے لئے مشرق میں ایک اور آزاد اسلامی مملکت کی تشکیل کی ضرورت پر زور دیا،

مسلم لیگ کے اس رزلویشن پر ملک کے طول و عرض میں بحث ہو رہی تھی کہ پاکستان پر ڈاکٹر امبیڈکر کی حرکتہ الٹرا کٹا ٹنٹا ہے، یعنی پاکستان کی مخالفت یا موافقت میں جتنی کتابیں لکھی گئیں، ان میں ڈاکٹر اجندریہ پرنسادی کی کتاب ”منقسم ہندوستان“ کے سوا کوئی اور اتنے تبحر اور منطقہٴ استدلال کے ساتھ نہیں لکھی گئی،

ڈاکٹر امبیڈکر کے استدلال سمجھ میں، یہاں سرکار نہیں، لیکن جیب لاہور رزلویشن کے پاس ہونے کے تقریباً ایک سال بعد جنگ کے سخت ترین مرحلے میں کمریس اپنی نجا ویزے کے آئے تھیں، ان میں بھی مسلمانوں کے حق



خود ارا دیت اور آزادی کو تسلیم کیا گیا تھا۔ جو بالواسطہ پاکستان کے اصول کو تسلیم کرنے کے برابر تھا۔ ان تجاویز میں یہ تسلیم کیا گیا تھا، کہ اگر برطانوی ہند کا کوئی صوبہ نئے دستور کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ ہو، تو وہ علیحدگی اختیار کر سکتا ہے۔ اور ایسے علیحدگی اختیار کرنے والے صوبوں سے برطانوی حکومت اسی طرح صلح و پیمان کرے گی، جیسے ہندوستان کی یونین سے۔

اس کے بعد جب ۱۹۴۷ء میں کانگریس جیل گئی تو سب سے پہلے، ہندوستان کی جس سیاسی جماعت نے بعض تبدیلیوں کے ساتھ پاکستان کے اصول کو تسلیم کیا وہ ہندوستان کی اشتعالی جماعت سخی، گاندھی جناح، ملاقاتوں کی ناکامی پر پی. سی. جوشی نے ایک چھوٹا سا رسالہ لکھا ہے۔ ”انہیں پھر ملاقات کرنی چاہئے“

پی. سی. جوشی نے تسلیم کیا ہے، کہ جو مسلم قومیں ہندوستان کی شمال مغرب اور شمال مشرقی سرحدوں پر آباد ہیں ان کا یہ حق کہ وہ اپنے گھروں میں آزاد اور خود مختار رہیں، ان کے غیر منفک حق آزادی کی طرح تسلیم کر لیا جانا چاہئے اس سے انکار آزادی سے محبت سے انکار کے ماش ہوگا۔

اس زمانے میں پی. سی. جوشی نے کانگریس اور لیگ کی مفادمت کی بنیادی، تجویزیں یہ پیش کی تھیں کہ کانگریس اور لیگ دونوں مل کر برطانوی حکومت

سے معاملہ کریں الگ الگ نہ کریں، مسلمان قومیتوں کا یہ حق غیر مشروط طوعاً  
 پر تسلیم کر لیا جائے کہ وہ الگ کے لاہور و رولہوٹن کی بنیاد پر آزاد خود  
 مختار ریاستیں قائم کر سکیں۔ پاکستانی مملکت ایک ایسی مجلس قانون ساز مرتب  
 کرے جو پاکستان کے علاقوں کے تمام مسلم اور غیر مسلم بالغ باشندوں  
 کی رائے کے شمار کی بنا پر منتخب ہو، اس کے بعد کا حصہ ہندوستان اور پاکستان  
 کی سرحدوں کے متعلق ہے۔ ڈاکٹر امبیڈکر اپنی سی جوشی ہم خیال ہیں  
 کہ وہ علاقے جہاں غیر مسلموں کی اکثریت ہے۔ وہ پاکستان میں شامل نہیں  
 رہنے چاہئیں، ڈاکٹر امبیڈکر کی حد تک تو یہ محبت سمجھ میں آ سکتی ہے کیونکہ  
 ڈاکٹر امبیڈکر ہندوؤں اور مسلمانوں کے دو جدا گانہ اقوام ہونے  
 کے شمدت سے قائل ہیں، لیکن ہندوستان کی اشتعالی جماعت مسلمانوں،  
 کو جدا گانہ قوم نہیں مانتی، البتہ سرحدی پٹمانوں سندھیوں، پنجابیوں  
 بنگالیوں وغیرہ کو جدا گانہ قومیتیں تسلیم کرتی ہے؛

یہ مسئلہ ۱۹۴۷ء میں ہندوستان کی اشتعالی جماعت کی رائے تھی۔ ایک  
 سال بعد جب نئے انتخابات ہو رہے تھے، اور پنجاب میں کیونسٹ  
 پارٹی زیادہ تر سکھوں پر اپنی توجہ مرکوز کر رہی تھی، ادھیکاری کا ایک  
 مضمون چھپا جو اب ایک رسالے کی صورت میں شائع ہو چکا ہے۔ اور  
 جسے اب ہندوستانی اشتعالی جماعت کی رائے سمجھا جاسکتا ہے۔ ادھیکاری

نے قریب قریب آزاد پنجاب تسلیم کر لیا ہے۔ امرتسر، گورداسپور، لودھیانہ، جالندھر کے ضلعے پٹیالہ، نامہ اور بہت سی ریاستیں حصار، لاہور، کونال، انبالہ کے کچھ تعلقے سب اس ریاست میں شامل کر لئے ہیں جس کی اصلی حکومت یعنی نوازن قوت سکھوں کے ہاتھ میں ہوگا، اس کے بعد پنجاب میں مسلمانوں کے تقسیم و تقسیم ہو جاتی ہے۔ سکھ علاقوں میں بھی سب سے بڑی اقلیت مسلمانوں ہی کی رہتی ہے۔ یعنی مسلمان چونتیس فیصدی ہوں گے۔ سکھ پچیس فیصدی اور ہندو اکتیس فی صدی اور پنجاب کے مسلم علاقوں میں صرف باول پنڈی کی پہاڑیاں اور ملتان کے قریب کے، ریگستان باقی رہ جاتے ہیں، اس تقسیم پنجاب کو راجگوپال چاریہ نے بہت پہلے مانا تھا، اور حال میں کانگریس نے اس کی تائید میں ایک رزلویشن پاس کیا ہے۔ ادھیکاری نے وسط پنجاب یا سکھ علاقوں کی علیحدگی اور حق خود اختیاری کی تائید میں یہ حجت کی ہے کہ یہ تمدن کا، گہوارا ہے۔ وسط پنجاب کی بولی مغربی پنجاب کی بولی سے ذرا مختلف ہے اور گورکھی رسم الخط کا بھی یہاں رواج ہے۔

انبالہ ڈویژن میں ہندوؤں کی بڑی اکثریت ہے۔ اور ان کانٹون بھی یو۔ پی کے باشندوں سے ملتا ہے۔ مسلم لیگ کا سالہ ۱۹۴۷ء کا رزلویشن بھی ایک حتمی علاقوں اور سرحدوں کے رد و بدل کا ناکامی ہے :

اور اقبال نے بھی اس کی وضاحت کر دی تھی، دراصل ہم نے یہ ساری، بحث یہاں اس لئے کی ہے کہ اس پس منظر میں اقبال کی رائے پڑھی جائے جو انہوں نے ۱۹۳۲ء کے خطبہ مدارت میں دی تھی۔ قسمت اقبالہ اور شاید بعض ایسے افلاک کو خارج کر دینے کے بعد جن میں غیر مسلموں کی اکثریت ہے۔ یہ علاقہ رقبہ کے اعتبار سے کم، اور آبادی کے اعتبار سے اور زیادہ مسلمان ہو جائے گا، ان حصوں کے خارج کر دینے کے بعد یہ ریاست اور زیادہ منظم ہو سکے گی، اور اپنے رقبے میں غیر مسلم اقلیتوں کی اور اچھی طرح حفاظت کر سکے گی۔

دفاع کی حاکم بھی اقبال ہندوستان اور پاکستان کے مشترکہ دفاع کے قائل تھے،

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا محض فرقہ واری یا قومی بنیاد پر حق خود ارادیت کافی بالذات ہے۔ اگر پاکستان میں زمینداروں، مراہہ داروں اور رہاجنوں ہی کا راج رہے۔ تو اس سے کیا فائدہ اشتمالیت بھی قوموں کے حق خود ارادیت کو صرف اسی حد تک مانتی ہے کہ اس، سے مزدوروں اور عوام کے حق تلف نہ ہوں۔ اور اس سے مزدوری کی۔ بین الاقوامی صف کی یکجہنی اور اتحاد میں فرق نہ آنے پائے۔

اسٹالن نے قومی خلق خود ارادیت پر بحث کرتے ہوئے اپنے مفہوم

”مارکیت اور قومی مسئلہ“ میں لکھا ہے: ”تمام ممالک کی جمہوری اشتراکی ، پارٹیاں اس کا اعلان کرتی ہیں کہ اقوام کو خود ارادیت کا حق حاصل ہے، حق خود ارادیت کا مفہوم یہ ہے کہ ہر قوم کو خود ہی اپنی قسمت کے تعین کا حق حاصل ہے۔ کسی اور کو اس کا حق نہیں، کہ زبردستی کسی قوم کی زندگی میں دخل دے۔ اُس کے مدارس اور اداروں کو تباہ کرے ، اس کے عادات و اطوار کو نہیں نہس کر ڈالے۔ اس کی زبان کو مٹائے یا اس کے حقوق میں قطع برید کرے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ جمہوری اشتراکی پارٹیاں کسی قوم کے ہر طور و طریق کو قبول کرنے کو تیار ہیں۔ کسی قوم کے خلافت جبر و تشدد کا مقابلہ کرنے میں وہ صوف اس حد تک کسی قوم کے حق کا ساتھ دیں گی کہ وہ اپنی قسمت کا اپ فیصلہ کرے لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ اس قوم کے ناگوار اوضاع و اطوار اور اداروں کے خلاف بھی بیان پیدا کرتی رہیں گی تاکہ قوم کے محنت کرنے والے مزدور طبقہ کو ان اوضاع و اطوار اور اداروں سے نجات ملے“

اقبال نے جناح کے نام اپنے خطوط میں بار بار اس پر زور دیا

## پاکستان اور اشتراکیت

ہے کہ محض قومی یا فرقہ واری بنیاد پر ہندوستان کے شمال مغربی منطقے میں مسلمانوں کا کوئی مستقبل نہیں جب تک کہ معاشی انقلاب

کے لئے بھی راسخ ہوا کرتے کیا جائے ان میں سے ۲۸ مئی ۱۹۲۷ء کا مکتوب بہت اہم ہے جس میں وہ لکھتے ہیں، "لیک کو بالاخر یہ نفعیہ کرنا پڑے گا کہ وہ مسلمانوں کے اعلیٰ طبقوں کی نمائندہ رہے گی۔ یا مسلم عوام کی جنہوں نے اب تک بالکل بجا طور پر اس میں دلچسپی نہیں لی ہے۔ میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ کوئی تنظیم جو اوسط مسلمان کی (مساشی) حالت کی بہتری کی امید نہ دلائے، وہ ہمارے عوام کو اپنی طرف متوجہ نہ کر سکے گی، اتہال اسی خط میں لکھتے ہیں، "نئے دستور کے تحت اعلیٰ خدمات، اعلیٰ طبقے کے لوگوں کے فرزندوں کے لئے مخصوص ہو جاتی ہیں، کم تر خدمات وزراء کے دوستوں اور عزیزوں کو ملتی ہیں، دوسرے امور میں بھی ہمارے سیاسی اداروں نے عام طور پر مسلمانوں کی حالت سدھارنے کا خیال تک بھی نہیں کیا، روٹی کا مسئلہ دن بدن سخت ہوتا جا رہا ہے۔ مسلمان اب یہ محسوس کر رہا ہے کہ گزشتہ دو سو برس سے وہ پست سے پست ہوتا جا رہا ہے۔ عام طور پر یہ سمجھنا ہے کہ اس کی غربت کا باعث ہندو ساہوکاری یا سرمایہ داری ہے۔ یہ اب تک اس پر اچھی طرح روشن نہیں ہوا کہ بیرونی حکومت بھی اس کی بکثرت کی برابر کی ذمہ دار ہے۔ لیکن یہ احساس پیدا ہو کے رہے گا۔ جو ہر لال کی وہری اثنیٰز اکبیت مسلمانوں میں چنداں مقبول نہ ہوگی

اسی لئے سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کی غربت و افلاس کے مسئلے کو کیونکر حل کیا جائے۔ لیگ کے پورے مستقبل کا دار و مدار اس مسئلے کے متعلق لیگ کے لائحہ عمل پر ہے، اگر لیگ اس قسم کی توقعات نہ بندھا سکی تو مجھے یقین ہے کہ مسلم عوام پہلے کی طرح اس سے بے رخ رہیں گے، خوش قسمتی سے اس مسئلے کا حل قانون اسلام کے نفاذ میں اور جدید تصویبات کی روشنی میں امن قانون کی مزید نشو و نما میں موجود ہے۔ قانون اسلام کے زیرِ منہ اور محتاط مطالعے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر یہ اصولی قانون اچھی طرح سمجھا جائے اور دیانت سے نافذ کیا جائے تو ہر شخص کو کم از کم اس کی روزی کا حق آسانی سے پہنچ سکے گا۔ لیکن شریعت اسلامی کا، نفاذ یا اس کا نشو و نما اس ملک میں اسی صورت میں ممکن ہے کہ آزاد مسلم ریاست بارہا ستیئیں قائم کی جائیں۔ کئی سال سے میرا سچا اعتقاد یہی ہے۔ اور اب بھی میں اس کو مسلمانوں کے لئے روٹی مہیا کرنے کا واحد ذریعہ سمجھتا ہوں۔ اور ہندوستان میں امن کے حصول کا بھی اس کے سوا کوئی اور ذریعہ نہیں۔ اگر یہ صورت (ہندوستان کی تقسیم) ہندوستان میں ناممکن رہی تو پھر خانہ جنگی کے سوا کوئی اور عنصر نہیں اور سچے بوجھے تو ہندو مسلم فساد کی صورت میں خانہ جنگی کچھ عرصے سے جاری ہے۔

جسٹس کے نام اسی تاریخی خط میں انبالہ سے اسلامی ائینز کمیٹی کا سب



سے اہم نکتہ بیان کیا ہے۔ اور وہ یہ کہ اسلام کے سیاسی اور معاشی نظام کا اگر موجودہ اصطلاح میں ترجمہ کیا جائے تو یہ اشتراکی جمہوریت ہوگی، لیکن کی اشتعالی پارٹی کا بھی یہی نام تھا، اقبال لکھتے ہیں، اسلام کے لئے کسی قابل قبول صورت میں اشتراکی جمہوریت کو اختیار کر لینا اور اسے اسلامی قانون اصول سے ہم آہنگ بنا کر کوئی نیا انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی اعلیٰ اور اساسی پاکیزگی کو پھر سے حاصل کرنا ہے۔۔۔۔۔ لیکن جیسا کہ میں نے اس سے پہلے کہا ہے مسلمان ہندوستان کے ان مسائل کے حل کے لئے ضروری ہے کہ ملک کی از سر نو تقسیم کی جائے اور ایک یا زیادہ مسلم ریاستیں ایسی بنائی جائیں جن میں مسلمانوں کی اکثریت ہو، کیا آپ کے خیال میں اس قسم کے مطالبے کا وقت نہیں آگیا ہے؟

۸۔ اختتامیہ یہ سطرین اپریل ۱۹۴۷ء کو لکھی جا رہی ہیں، علامہ اقبال کی رحلت کو نو سال ہو چکے ہیں، ۱۹۳۷ء میں انہوں نے جو مسئلہ چھیڑا تھا۔ وہ آج نہ صرف ہندوستان بلکہ شاید پورے ایشیا کا سب سے اہم اور سب سے پیچیدہ مسئلہ بن چکا ہے۔ تاریخ اس کا فیصلہ کرے گی کہ اقبال کا تجزیہ اور ان کا حل مسلمانوں ہندوستانیوں اور انسانوں کے لئے کس حد تک مفید تھا۔ اور کس حد تک مضربیں چلائے کہ اقبال کے پیغام کو مجموعی طور پر دیکھیں۔ اور میرے علم میں کوئی

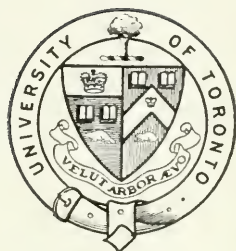
اور مثال ایسی نہیں ہے کہ کسی شاعر نے کسی قوم کے مستقبل پر ایسا گہرا  
ایسا دبیر یا اثر ڈالا ہو؛

اور صرف یہی نہیں اقبال کا پورا کلام بڑھنے کے بعد اقبال کے،  
اطراف بہت کچھ پڑھنا پڑھنا ہے۔ رومی فی تفسیر برکساں، فتنۃ الجلی  
یونانی فلسفے، اسلامی فلسفے قدیم ہندو فلسفے جدید یورپی فلسفے، جرمن  
اطالوسی انگریزی شاعری، فارسی غزل، اردو غزل سب کچھ پڑھنے  
کے بعد پھر اقبال کو پڑھئے تو ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ ابھی اور  
بہت کچھ پڑھنا ہے۔ اور ہمیشہ ہر مرتبہ اقبال کے حقیقی خیالات نمود  
اس کی حرکیات سے پیدا ہونے والے امکانات کی نت نئی شاہراہیں  
راستے، گلیاں کوچے، نظر کے سامنے پھیلنے ہی جاتے ہیں، ناظر پریشان  
ہو کر رہ جاتا ہے کہ ابھی تک وہ اقبال کے فکر و شعر کے ساحل پر غرق  
یعنی ہی کرتا رہا۔ سمندر کا پانی تو اور آگے سے شروع ہوتا ہے،

اقبال کے کلام میں دنیا بھر کے تفکر کا ایسا امتزاج ایسی ترکیب ہے  
جو شاید اس سے پہلے صرف واسنتے نے فردوس وسطیٰ میں اور گوٹے نے  
عصر حاضر میں حاصل کی، اور اس کے علاوہ اقبال کی شاعرانہ شخصیت میں  
اس تفکر سے بھی ہٹ کر ایسی عظمت و عظمت گہرائی ایسا، متحرک جمال ایسا  
حسین جلال ہے کہ ناممکن ہے کوئی ان کا اور سپرد دنیا بھر کے ادب کا،



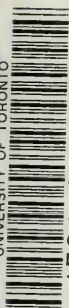




Presented to  
The Library  
of the  
University of Toronto  
by

The Pakistan High Commission

UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 01646786 2